Cl. V

Rangoni

Florance 1559

Pal. K K K 6

N 8

5. 6. 621

~~N. 74~~ 5. 6. 621

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ESSAI

SUR LA NATURE DE L'HOMME.

Digitized by Google

Digitized by Google

ESSAI
SUR LA NATURE DE L'HOMME

OU

LE PHILOSOPHE AVEUGLE

Qui recherche, dans le Champ de l'obscurité et des doutes, les vérités qui regardent sont être etc.

PREMIÈRE PARTIE

Dans la quelle on traite de la cause intelligente et supérieure d'où dérivent toutes les causes sécondaires, et des différens principes qui constituent l'essence réelle de l'homme, considérés dans leur mutuels rapports.

PAR MONSIEUR L'ÉX-MARQUIS

JEAN B.te DE RANGONI

DE MARSEILLE

ORIGINAIRE DE MODÉNE.

FLORENCE 1809.

DE L'IMPRIMERIE IMPÉRIALE.



A SON ALTESSE

MADAME LA PRINCESSE

ELISABETH GONZAGUE

DE CASTIGLIONE.

C'est à vous, mâtrèz-chère Soeur, à qui je dédie cet ouvrage ; daignez l'agréer comme un tribut que je rends à vos vertus et à vos talens. Vous marchez sur les traces des grands hommes qui ont illustré les noms de Rangoni et de Gonzague ; Vos lettres sur la France, l'Italie, l'Allemagne et les beaux arts vous ont donné dans la république des lettres une célébrité qui est digne de votre esprit et de votre génie.

En parlant avec autant de vérité et d'énergie des moeurs de notre temps, du caractère de différens peuples, des anciens monumens et des progrès des beaux arts, vous avez dé-

ployé des Connoissances dont l'utilité et la justesse ont excité l'admiration générale. On peut même dire que vous avez épuisé la matière et qu'il ne reste tout au plus qu'à glaner : aussi me suis-je défendu de m'en occuper.

J'ai cru devoir renoncer à la recherche de ce qui est palpable et visible, et me livrer de préférence à la contemplation des objets qu'on ne peut apercevoir que par les yeux de l'ame : Je suis devenu tout esprit sans prétendre à l'esprit. Il m'a semblé entrevoir dans cette sorte d'étude moins de concurrens et moins de danger ; d'autant plus qu'il reste encore beaucoup à déffricher dans le champ intelligible de la Métaphysique.

Je ne me flatte pas d'avoir été fort loin dans cette carrière ; mais j'y ai découvert des sentiers non battus qui m'ont fourni matière à un nouveau système sur la nature de notre être, dont l'humanité me saura peut-être gré.

Quoiqu'il en soit, je vous offre ce fruit de mes méditations ; Puissiez-vous lui accorder votre approba-

Digitized by Google

tion ! c'est à quoi j'aspire, plus qu'à la vaine gloire d'avoir fait un livre que beaucoup de gens ne liront pas, que quelques uns critiquéront, et que d'autres n'entendront pas.

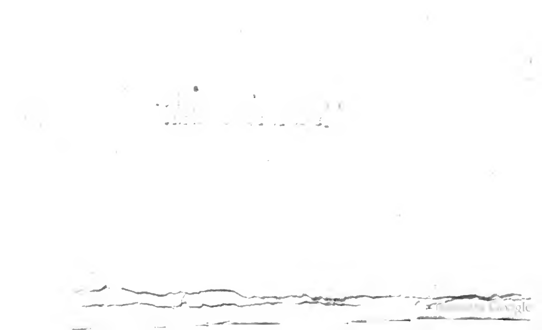
Si quelque chose peut justifier la hardiesse que j'ai eu de le faire imprimer ; c'est d'y avoir été sollicité avec toutes les instances possibles par plusieurs philosophes tant françois qu'Italiens.

Je vous réstère les assurances de l'inviolable attachement avec le quel je suis

Ma trez-chère soeur.

Votre trez-affectionné frère.
JEAN B. DE RANGONI.

Digitized by Google



LETTRE

DE MONSIEUR L'AVOCAT

LOUIS TRAMONTANI

De l'Académie Florentine, de l'Étrusque de Cortone, de l'Économique des Georgofili, et de plusieurs autres de l'Italie, écrite à l'auteur du présent ouvrage en lui en renvoyant le manuscrit qu'il l'avoit prié de lui communiquer.

MONSIEUR.

Je ne saurois vous exprimer le plaisir que j'ai éprouvé dans la lecture de votre excellent ouvrage sur l'homme. J'y ai rencontré beaucoup de réflexions que j'avois faites en méditant sur le même objet. Vous montrez une profonde connoissance des meilleurs auteurs qui ont écrit sur cette matière. Vous me demandez si l'ouvrage mérite la publication ? je repons que ce seroit une folie de le tenir caché, et une perte pour l'humanité. Faites lui voir promptement le jour; il doit plaire; il excitera certai-

Digitized by Google

nement la surprise des lecteurs ; il fera même peut-être une époque pour l'avancement de la métaphysique, et il donnera occasion d'approfondir de plus en plus cette science. Personne n'auroit jamais deviné l'union des trois principes dans l'homme ; et cela admis, l'explication de la nature humaine se trouve débarassée de beaucoup de difficultés. Je crois avoir saisi votre sentiment : il y a des êtres organisés, tels que la plante, qui ont le seul principe de leur développement, de l'accroissement de l'irritabilité, de la vie. Et comme on ne peut augmenter la fibre organique sans l'intus-susception, la nutrition et la sécrétion ; et ces fonctions ne pouvant s'accomplir sans une espèce d'affinité chimique élective, qui, de toutes les parties qui circulent dans le corps, choisit celles qui sont similaires pour les approprier à chaque fibre, et réjette les autres comme inutiles, il faut convenir que cette affinité est une force qui n'est pas mécanique, et par conséquent elle ne peut dériver d'une cause matérielle mais immatérielle, comme sont toutes les lois de l'affinité élective.

Il y a des êtres, tels que les animaux, qui, outre le principe du développement, ont encore un sentiment des opérations de leur corps, qui le connoissent, qui peuvent dire *je suis moi, ces operations sont les miennes*. Ils ont donc un principe qui sent ses opérations corporelles, celles de ses membres, de ses fibres, et qui est susceptible d'un plaisir et d'une douleur corporels qui déterminent tout ce qui peut conserver son individu. Ce principe ne peut être matériel, car le sentiment, le plaisir, la douleur sont des

choses tout-a-fait diverses, et inexplicables avec les lois mécaniques ; et le mouvement, l'irritabilité d'une fibre, d'un membre, n'ont rien de commun avec l'idée du plaisir ; la connoissance de soi-même, la volonté d'exciter des mouvemens physiques, de les exécuter, d'y joindre le plaisir et la douleur, et de modifier son existence selon ses sentimens. Ces êtres doivent donc avoir deux principes qui sont unis et forment un seul par la destination du créateur.

Il y a des êtres, comme l'homme, qui font des opérations assez différentes, car ils opèrent sur les sentimens, sur les idées qui leur viennent par l'entremise des sens, qui les multiplient sans le secours du corps, qui les combinent, les généralisent ; qui forment des notions spirituelles ; qui ont des plaisirs et des douleurs causés par des idées, des pensées multipliées, réfléchies et comparées ; qui reconnoissent des devoirs moraux, et qui connoissent le créateur, le souverain de tous les êtres. Ces choses sont en contradiction et inexplicables avec les lois de la mécanique.

Si les bêtes ont un principe immatériel limité au sentiment, comment pourra-t-on le refuser à l'homme qui fait des opérations si différentes du sentiment même? Il faut donc conclure qu'il a trois principes immatériels qui, par leur union combinée par l'auteur de la nature, peuvent se considérer comme un seul principe quoique mixte et diversifié, et par conséquent plus parfait que celui des autres êtres organisés.

Je me suis peut être trompé dans l'explication de vos sentimens ; mais vous me ferez le plaisir de me corriger dans le fond de la cho-

Digitized by Google

ce, et dans l'Ortographie d'une langue qui n'est pas la mienne.

Je ne prétens pas faire un commentaire à vos lumières : Je suis content de vous admirer, et de vous contester la grande opinion et le respect que m'a inspiré votre excellent ouvrage.

J'ai l'honneur d'être avec la considération la plus distinguée

Monsieur

De ma maison 25. Avril 1809.

Votre trez-humble et trez-obéissant Serviteur

Louis Tramontani.

PRÉFACE

LA Science de l'ame fut de tout temps, par l'obscurité de ses principes et l'incertitude de ses preuves, la moins fructueuse au genre humain, ou pour mieux dire, ce n'ést point dans le fond une Science: car la Science étant la connoissance certaine et évidente des choses par leur cause, on ne peut raisonnablement appeler de ce nom l'étude et la connoissance d'une substance, dont on ne peut pénétrer ni la nature, ni l'origine. Nous connoissons l'ame par sentiment, nous la connoissons par ses attributs, mais jamais, par ces moyens, nous ne saurions acquérir une notion claire de son essence, ni de la cause qui l'a produite. C'est donc en aveugles que les philosophes procédent à la recherche des vérités psycologiques, qu'ils s'efforcent envain de découvrir.

Ces réflexions auroient dû sans doute me décourager: mais comme j'écris sur cette matière dans l'espérance de pouvoir enfin éclaircir mes doutes, plutôt que pour instruire, je pense que j'aurai atteint mon but, si on prend la peine de me lire dans le même esprit. On lit tous les jours, avec une sorte d'empressement mêlé d'enthousiasme, des écrits romanesques, qui humilient l'homme en décélant ses foiblesses: pourquoi ne liroit-on pas, au moins de sang froid, un traité métaphysique, qui l'éléve, l'ennoblit, et l'honore?

Aû reste, soit que l'on regarde le contenu de cet ouvrage comme un simple recueil d'opi-

nions; soit qu'on le considère comme un écrit sérieux et fondé en raison, son style convient également à l'un et à l'autre genre, et les chapitres, qui le composent, ont été traités laconiquement pour prévenir l'impatience et l'ennui des lecteurs.

Cependant j'avoue que ce n'est pas uniquement dans cette vue que j'ai suivi cette méthode. Les devoirs de bienséance aux quels mon état m'assujettit, et les circonstances fâcheuses de ma santé, ne m'ayant pas permis de donner à l'exposition de mes sentimens toute l'étendue, dont les sujets que je traite étoient susceptibles, j'ai dû m'exprimer souvent d'une manière concise à la vérité, mais néanmoins assez expressive et assez claire pour les personnes versées dans les connoissances métaphysiques.

J'ose même me flatter d'avoir quelquefois supplée, par la profondeur des idées, au défaut des détails que l'importance de la matière exigeoit.

Quoiqu'il en soit, j'ai fait en sorte de ne pas noyer mes pensées dans un déluge de mots, et de ne pas les égarer dans les détours d'un style obscur et embarassé. Je les ai concentrées, autant que j'ai pu, dans le fond de mon sujet, et souvent je les ai simplement indiquées, pour donner lieu à la sagacité du lecteur de les développer. Peut-être lui ai-je laissé quelquefois trop à faire pour avoir favorablement présumé de sa pénétration; et j'ai pu suivre d'autant plus aisément cette méthode, que mon système n'a rien de recherché. Quoiqu'il embrasse un grand espace, les principes sur les quels il est fondé sont aussi simples que naturels, et les raisons dont je les

Digitized by Google

appuye ; sont prises dans la nature des choses: aussi j'ose me flatter qu'on ne me reprochera pas cette ambiguité captieuse, qui est le vrai masque de l'erreur.

J'ai évité, autant que j'ai pu, les propositions incidentes, de crainte de offusquer la proposition principale ; qui ne pouvoit être trop élaguée; et j'ai tâché de mettre dans mes idées cette clarté, cet enchaînement et cet intérêt, si necessaires aux matières métaphysiques, déjà si séches, si obscures, si rébutantes par elles-mêmes.

Quelques unes de mes opinions paroîtront peut-être aussi étranges que certains spécifiques inconnus et hors d'usage, dans les quels on découvre pourtant quelque vertu, si on prend la peine d'en faire l'analyse. Je ne présume pas cependant assez favorablement de leur solidité pour prétendre qu'on les adopte: le titre que j'ai donné à cet ouvrage fait assez voir, que, sans être Pyrrhonien, je sais, quand il le faut, douter de ce que la raison et la foi n'exigent point de ma croyance. En Métaphysique, comme dans toutes les connoissances qui ne portent point l'empreinte de l'évidence, il est raisonnable de douter.

Hypocrate commença ses aphorismes par dire que l'expérience même est trompeuse; et Aristote commença sa Métaphysique par ces mots : qui cherche à s'instruire, doit savoir douter.

Si des génies aussi éclairés et aussi vastes ont adopté cette maxime; si quelque fois faute de la suivre ils ont donné dans le faux; si leurs erreurs ont été tolérées et excusées, un philosophe aveugle a sans doute droit à l'indulgence du public, s'il doute de ses opinions, ou s'il se

trompe quelquefois pour s'être prévenu en leur faveur.

Au reste, quelle que puisse être l'idée que le lecteur se formera de cet ouvrage, je serai completement satisfait, s'il juge de mon intention d'après ce zèle pour l'honneur de l'humanité, qui m'a fait rapprocher l'homme le plus qu'il m'a paru possible de la Divinité, au lieu de le dégrader en l'assimilant à la brute, ainsi que l'ont pratiqué, à la honte de la raison, tant de philosophes.

Mais comment se peut-il que des gens de génie soyent assez inconséquens et assez contraires à eux-mêmes pour avilir leur être de la sorte, tandis qu'en écrivant ils sont le plus souvent inspirés par l'amour de la gloire, c'est-à-dire par le désir de s'immortaliser, et de s'élever au dessus de leurs semblables en se surpassant eux-mêmes?

J'abandonne la solution de ce problème à ces esprits privilégiés et rares, qui, doués d'une perspicacité que la raison autorise, savent connoître et définir comment et pourquoi le physique peut empiéter jusqu'à ce point sur le moral dans le tumulte des passions qui agitent sans cesse le cœur humain.

Digitized by Google

ESSAI
SUR LA NATURE DE L'HOMME
OU
LE PHILOSOPHE AVEUGLE

Qui recherche, dans le Champ de l'obscurité et des doutes, les vérités qui regardent sont être etc.

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE I.

De l'existence de Dieu.

L'Homme ne devroit jamais entreprendre de sonder les profondeurs de l'essence divine, et encore moins se flatter de pénétrer dans le mystère de la création; car quelque confiance qu'il ait en ses propres lumières, il devroit sentir combien il est absurde, qu'une créature finie prétende connoître la nature d'un être infini et les effets de sa puissance. Ne seroit-il pas plus utile et glorieux pour lui, qu'au lieu de perdre son temps à de vaines recherches, il se bornât à adorer des mystères qu'il ne sauroit approfondir, et s'appliquât à mieux se connoître lui même?

Digitized by Google

J'avoue qu'en voulant traiter ces matières, je m'expose au même reproche; mais au moins la circonspection que l'importance et la majesté du sujet m'inspirent, et le titre modeste que j'ai donné à mes réflexions, en justifiant mon intention, prouvent que je reconnois mon insufisance. Le sentiment de nous-mêmes est si étroitement uni dans notre ame à celui de la Divinité, que nous ne saurions vouloir les séparer sans que notre raison s'y oppose.

Lorsque, comparant le néant avec l'être, je jette un coup d'œil sur ce qui est en moi et hors de moi, je ne puis m'empêcher de remonter à une cause intelligente et supérieure, qui, ayant produit tous les êtres, les maintient dans l'ordre invariable où nous les voyons. Cet argument est d'autant plus convaincant qu'il a sa base dans la saine raison, et qu'il est appuyé du témoignage de nos sens.

En effet nous ne saurions ouvrir les yeux sans être penétrés de la vérité de cette maxime; et si nous venons à les fermer, ceux de notre ame suppléent à leur défaut. Ainsi l'existence, la puissance et la grandeur de la Divinité se font connoître à l'homme tant par le sentiment de son être, que par le spectacle admirable des chefs-d'œuvres sans nombre qui remplissent et embellissent l'univers.

Il est donc incontestable qu'il y a une puissance infinie et eternelle qui est la source et le soutien de tous les êtres; et qui, ayant en soi la raison de son existence, a dans ses perfections celle de l'existence de tout ce qui est.

On doit d'autant moins douter de cette vérité, que les raisons qu'on pourroit donner pour

la détruire, ne serviroient qu'à la rendre plus lumineuse.

Au reste je croirois faire tort à mes lecteurs, si je les entretenois davantage pour leur prouver l'existence de cette première cause immuable et éternelle, d'où dérivent toutes les causes secondaires, c'est-à-dire les principes qui animent et régissent les êtres créés. Fondé sur cette maxime j'abandonne cette question au sage discernement de l'homme éclairé et de bonne foi, pour m'occuper d'objets qui présentent plus de difficultés, et par conséquent bien moins d'évidence. D'ailleurs il me suffit d'avoir montré au commencement de ces reflexions, que c'est par un jugement *intuitif*, autant que *discursif*, que nous connoissons les principaux attributs de la Divinité: Car on ne sauroit disconvenir qu'ils ne se présentent d'eux-mêmes dans la notion abstraite de son existence, et non moins évidemment que si nous en avions acquis la connoissance par la voie du raisonnement.

CHAPITRE II.

Exposition abrégée des opinions les plus connues des anciens philosophes sur l'origine et la nature de l'ame, avec quelques réflexions métaphysiques et morales, rélatives au même sujet.

J'existe, mais je ne sais comment et pourquoi. Si je veux remonter à la source de mon être, un obstacle insurmontable m'arrête. Si je veux suivre ma destinée au de là de mon existence physique, une nuit profonde me surprend et m'égare: enfin, dieu semble avoir circonscrit

entre ma naissance et ma mort, la connoissance qu'il m'a donnée du principe qui m'anime. Cependant cet être inconcevable, doué de sentiment et de raison, que nous appellons *ame*, fait sans cesse de violens efforts pour forcer la barrière qui borne son intelligence; et c'est ce désir d'élévation dont il brûle, qui a produit cette foule d'opinions vagues et bizarres sur son origine et sa nature, lesquelles donnèrent naissance à tant de disputes dans l'antiquité Payenne et Chrétienne.

Si le penchant naturel qu'a l'esprit humain pour se surpasser lui-même, en tâchant de pénétrer les secrets de la Divinité, n'a pas eu le succès qu'il en attendoit, on peut au moins en tirer une conjecture très-forte en faveur de la spiritualité et de l'immortalité de l'ame.

Les philosophes qui ont parcouru les régions ténébreuses de la métaphysique, en ont rapporté des systèmes tous différens sur l'origine et la nature de l'être pensant. Leurs opinions sont la plupart obscures et souvent même intelligibles; et ce qu'ils ont avancé de plus vraisemblable sur cette matière, a plutôt excité la curiosité, que persuadé les esprits.

Faudroit-il donc croire que l'ame est un être incompréhensible, et qu'il n'est pas donné à l'homme de pénetrer dans le mystère de son essence? Quoiqu'il en soit, encouragé par l'exemple de tant d'écrivains célèbres, et animé du même esprit d'ambition, j'ose comme eux vouloir franchir la barrière qui borne mon intelligence, pour aller glaner, ou peut-être m'égarer dans le champ immense des connoissances éternelles. Mais comme mes opinions sont entées en partie sur celles des anciens philosophes, il me paroît qu'avant

de les mettre au jour, il sera bien de donner une idée des leurs; Ce que je vais faire d'après les Encyclopédistes.

Les plus anciens philosophes, tant chaldéens qu'égyptiens, regardoient l'ame comme un être aerien très-subtil, comme un souffle, du feu, un simulacre léger, une entéléchie, un nombre, une harmonie, une quintessence etc.

Aristoxène, Dicéarque, Aschépiade et Gallien prétendoient qu'elle est une qualité: mais la plus grande partie des philosophes ont prétendu que l'ame est une substance; et ceux qui ont adopté cette opinion, ont soutenu unanimement qu'elle n'étoit qu'une partie d'un tout, que Dieu étoit ce tout, et que l'ame devoit enfin s'y réunir par la voie de réfusion.

Epicthète a dit que les ames des hommes ont la rélation la plus intime avec Dieu, qu'elles en sont des parties, des fragmens séparés et arrachés de sa substance; et Marc-Antonin, combattant la crainte de la mort, dit: que l'on examine combien l'ame est étroitement unie à la Divinité, dans quelle partie de nous-mêmes cette union réside, et quelle sera la condition de cette partie, ou portion de l'humanité au moment de sa réfusion dans l'ame du monde.

Platon appelle souvent l'ame sans aucun détour Dieu, une partie de Dieu: Il supposoit que l'ame, après un certain nombre de révolutions, se réunissoit à la substance universelle, où elle étoit absorbée, confondue, et privée de son existence individuelle et personnelle.

Les sentimens des quatre grandes sectes de philosophes, savoir, les Pythagoriciens, les Platoniciens, les Péripatéticiens et les Stoïciens éto-

ient à peu près uniformes rélativement à l'origine et à la nature de l'ame. Tous ces philosophes la regandoient comme une émanation de la Divinité; mais ils ne la creyoient pas immortelle dans le sens que nous l'entendons. C'est conformement à ces idées que Cicéron expose les sentimens des philosophes grecs: nous tenons, dit-il, nous puisons nos ames dans la nature des Dieux, ainsi que le Soutiennent les hommes les plus sages et les plus Savans.

Les expressions originales sont plus fortes et plus énergiques: *A natura deorum, ut doctissimis sapientissimisque placuit, haustos animos et libatos habemus*. De di 8. lib. 11. c. X. l. IX.

Dans un autre endroit il dit que l'esprit humain, qui est tiré de l'esprit Divin, ne peut être comparé qu'à Dieu: *humanus autem animus decerptus est mente Divina, cum alio, nisi cum ipso Deo comparari potest*. Tuscul. Quœst. lib. V. c. XV.

On ne trouve rien dans la nature, dit-il, qui ait la faculté de se ressouvenir et de penser; qui puisse se rappeller le passé, considérer le présent, et prévoir l'avenir: Ces facultés sont divines, et on ne trouvera pas qu'un homme puisse les avoir, si ce n'est de Dieu même. Ainsi ce quelque chose qui sent, qui goûte, qui veut, est céleste et divin, et par cette raison il doit être nécessairement éternel.

Phérécide le syrien, dit Cicéron, fut le premier qui soutint que les ames étoient sempiternelles, c'est-à-dire sans commencement et sans fin, opinion que Pithagore son disciple accrédita beaucoup. Mais suivant Diogéne Laerce, ce fut Thalés qui soutint le premier que les ames des hommes étoient sempiternelles.

Digitized by Google

Thalés, dit encore Plutarque, fut le premier qu'enseigna que l'ame est une nature éternellement mouvante, ou se mouvant par elle-même. Mais comment accorder ce sentiment avec ce qu'ont dit presque tous les anciens que l'immortalité de l'ame étoit une chose qu'on avoit crue de tout temps? Homére l'énseigne; Hérodote rapporte que les Egyptiens l'avoient enseigné depuis les temps les plus réculés; et c'est sur cette opinion qu'étoit fondée la pratique si ancienne de déifier les morts.

Il est nécessaire d'observer que lorsque les anciens croyoient l'éternité de l'ame sans commencement et sans fin, ils ne croyoient pas qu'elle existât de toute éternité d'une maniére distincte et particuliére, mais seulement qu'elle étoit tirée et détachée de la substance éternelle de Dieu, dont elle fesoit partie, et qu'elle s'y devoit réunir et y retourner aprés la dissolution du corps. C'est ce qu'ils expliquoient par l'exemple d'une bouteille d'eau, qui nâgeant dans la mer et venant à se briser, l'eau coule et va se réunir de nouveau à la masse commune.

Spinosa prétend que la substance nécessaire, que nous appellons Dieu, est la pensée et la matière, et que par conséquent toute pensée et toute matière est comprise dans l'immensité de Dieu: il ne peut y avoir rien hors de lui, il comprend tout, il est tout. Ainsi, selon cet auteur, tout ce que nous appellons substances différentes, n'est en effet que l'universalité des différens attributs de l'être Suprême, qui pense dans le cerveau des hommes, éclaire dans la lumière, se meut sur les vents, éclate dans le tonnerre, parcourt l'espace dans tous les astres, et vit dans toute la nature.

Ceux des anciens qui soutenoient qu'il n'y avoit qu'une seule substance universelle, étoient des vrais athées. Leurs sentimens et ceux des Spinosistes modernes étoient les mêmes; et Spinosa a sans doute puisé ses erreurs dans cette source corrompue de l'antiquité.

Ceux qui soutenoient qu'il y avoit dans la nature deux substances générales, dieu et la matière, calculoient en conséquence de cet axiome fameux de *rien rien*, que l'une et l'autre étoient éternelles. Ceux-ci formoient la classe des philosophes théistes, approchant plus ou moins, suivant leurs différéntes subdivisions, de ce qu'on appelle le spinosisme.

Il faut remarquer que tous les sentimens des anciens tenoient beaucoup de ce système absurde. La seule barrière qui soit entréux et Spinosa, c'est que ce philosophe, ainsi que Straton, destitnoit et privoit de la connoissance et de la raison cette force répandue dans le monde, qui selon lui en vivifioit les parties et entretenoit leur liaison; Aulieu que les philosophes théistes donnoiont de la raison et de l'intelligence à cette ame du monde.

La Divinité de Spinosa n'étoit qu'une nature aveugle, qui n'avoit ni vie, ni sentiment, et qui néanmoins avoit produit tous ces beaux ouvrages, et y avoit mis sans le savoir une simétrie et une subordination qui paroissoient évidemment l'effet d'une intelligence trés-édairée, qui choisit ses finset ses moyens.

Leibnitz a, sur l'origine des ames, un sentiment qui lui est particulier, et le voici: Il croit que les ames ne sauroient commencer que par la création, ni finir que par l'annihilation;

et comme la formation des corps organiques animés ne lui paroit pas explicable dans l'ordre que lorsq'on suppose une préformation déjà organique, il en infére que ce que nous appellons génération d'un animal, n'est qu'un developpement qui entraîne une transformation et une augmentation: ainsi puisque le même corps étoit déjà organisé, il est à croire, ajoute-t-il, qu'il étoit déjà animé, et qu'il avoit la même ame.

Origéne croyoit que les ames existoient avant d'être unies aux corps, et que Dieu ne les envoyoit pour les animer que pour les punir en même temps de ce qu'elles avoient failli dans le ciel, et de ce qu'elles s'étoient écartées de l'ordre.

Locke a dit que la pensée étoit quelque chose de divin, et que c'est par cette raison qu'on ne saura jamais ce que c'est que l'être pensant; qu'il n'y a point d'idées innées, comme l'a dit avant lui hobes; que rien n'entre dans notre entendement que par les sens; que la pensée n'est pas l'essence, mais l'action de notre entendement.

S.t Thomas, dans la question 75. et suivantes écrit que l'ame est une forme subsistante par elle-même; qu'elle est toute en tout; que son essence différe de sa puissance; qu'il y a trois ames végétatives, savoir, la nutritive, l'augmentative, et la générative; que la mémoire des choses spirituelles est spirituelle, et que la mémoire des corporelles est corporelle.

Plutarque rapporte le sentiment de plusieurs philosophes qui sont d'un avis différent à l'égard de la nature de l'ame. Voici le passage tome II. pag. 898. trad. d'Amiot: rhalés été le premier qu'a défini l'ame une nature se mouvant toujours en soi-même: Pythagore a pensé que

c'est un nombre se mouvant soi-même, et ce nombre là il le prend pour l'entendement: Platon, que c'est une substance spirituelle se mouvant soi-même et par un nombre harmonique: Aristote, que c'est l'acte premier du corps organisé ayant vie et puissance: Dicéarque que c' est l'harmonie et la concordance des quatre élémens: Asclépiade le médecin, que c'est un exercice commun de tous les élémens ensemble. Tous ces philosophes-là, continue Plutarque, supposent que l'ame est incorporelle, qu'elle se meut en elle-même, que c'est une subtance spirituelle. Mais ce que les anciens nommoient incorporel, ce n'est point notre spirituel: c'etoit seulement ce qui est composé de parties trés-subtiles.

Aristote nous assure qu'héraclite regardoit l'ame comme une exhalation, et il ajoute que, suivant ce philosophe, elle etoit incorporelle. Pythagore disoit que l'ame est un détachement de l'air: Empédocle en fesoit un composè de tous les élémens.

Démocrite, Léucipe, Parménide ec. (Diogene-Laerce lib. VIII. f. 23. tom. 1.) soutenoient qu'elle étoit de feu, et Epithorme avançoit que les ames étoient tirées du soleil. Plutarque rapporte ainsi l'opinion d'Epicure: Epicure croyoit que l'ame est un mêlange, une température de quatre choses: de je ne sais quoi de feu, de je ne sais quoi d'air, de je ne sais quoi de vent, et d'une quatrième qui n'a point de nom.

Anaxagore, Anaximène, Archélaus ec. ont cru que c'étoit un air subtil.

Hippon assura qu'elle étoit d'eau, parce que selon lui l'humiditè est le principe de toutes les choses.

Xénophane la composoit d'eau et de terre; Parménide, de feu et de terre; Boece, d'air et de feu.

Critius soutint que l'ame n'étoit que le sang, et imagina que son essence étoit une cinquiéme substance.

Hypocrate en fait un esprit délié, répandu par tout le corps; Et Marc-Antonin, qui étoit stoicien, étoit persuadé que c'étoit quelque chose de semblable au vent.

On ne finiroit jamais, si l'on vouloit rapporter toutes les opinions tant absurdes et extravagantes, que celles qui sont fondées sur des raisons spécieuses, les quelles de siècle en siècle se sont accumulées sur l'origine et la nature de l'ame.

Les philosophes modernes, éclairés par les erreurs de leurs antécesseurs, ont établi de nouveaux Systèmes sur les ruines des anciens: mais qu'ont-ils Conclu? Ils n'ont fait à mon avis que tirer la vérité des ténébres de l'ignorance pour l'envelopper sous le voile de l'incertitude et du doute.

La connoissance de l'être pensant fut et sera donc toujours l'écueil des plus grands Métaphysiciens; parceque Dieu a donné à l'homme le discernement pour se conduire et non pour pénétrer dans l'essence des choses Spirituelles. Je révére infiniment ce décret immuable, et m'anéantis devant son auteur. Néanmoins, je le répéte encore, mon esprit ne pouvant se contenir dans les bornes que la nature lui a prescrites, j'ose aussi proposer quelques doutes sur un sujet qui intéresse si fort notre amour propre, et dont la vérité est aussi sensible et réelle, qu'elle est impénétrable à notre jugement.

CHAPITRE III.

Des êtres corporels.

J'ai dit ci devant que tous les êtres de l'univers dérivent d'une première cause intelligente et supérieure, dont la puissance n'a point de bornes. Mais ces êtres ayant tous des facultés différentes et appropriées à leurs espéces, avec un principe aussi immatériel que la source d'où ils émanent, il est essentiel, pour ne pas s'exposer aux conséquences les plus absurdes, de les distinguer les uns des autres, et surtout de ne pas confondre leurs principes avec la substance matériélle qui leur sert d'enveloppe, et dans laquelle ils exércent leurs facultes.

Pour prevenit toute méprise à cet égard, il convient d'observer que la diversité des êtres, et la différence qu'on remarque entre leurs facultés respectives, sont en raison des rapports qu'ils doivent soutenir les uns envérs les autres pour le maintien de l'harmonie de l'univers; que tout produit, tout résultat dans la nature corporelle est infiniment inférieur à son principe générateur; et que chaque principe, ayant l'unité en partage, a en soi tout ce qu'il faut pour l'accomplissement de la loi qu'il doit suivre; en sorte que son action, nécessairement simple et unique en elle-même, ne peut être susceptible de mêlange, ni de division.

Chaque principe a donc une action individuelle et dépendante de la loi qu'il a reçue pour présider à l'exercice de ses facultés; et c'est par ce moyen que dans la nature corporelle le principe dus corps dispose les élemens matériels, et



les conforme d'une manière appropriée à leur espéce.

Cette disposition et coordination constituent la forme et les qualités intrinséques de chaque germe, dont le développement donne la naissance et l'accroissement au corps organisé qui doit en résulter.

Nos corps, comme tous ceux qui existent dans la nature, sont une espéce d'assemblage de germes, qui, régis par un principe, n'attendent pour se développer qu'une réaction et des circonstances convénables.

Ie pourrais porter ici fort loin mes réflexions à l'égard de la nature des différens corps organisés, si je ne m'étois proposé de les borner à ce qui a uniquement rapport aux facultés sensibles et intellectuelles de l'homme: C'est pourquoi je préviens le lecteur que je ne traiterai des principes des êtres corporels, que rélativement à la Psycologie. C'est aussi pour la même raison et dans le même esprit, que je ne ferai qu'effleurer les questions qui ont rapport à l'Ontologie ou Science de l'être en général, aussibien qu'à la Cosmogonie, à la Cosmologie, et aux autres Sciences qui embrassent le systéme universel de la création.

Cependant, avant que de passer outre, il paroit qu'il convient d'applanir une difficulté qu'on pourroit former au sujet de la nature des êtres corporels. J'ai dit que leurs principes sont immatériels: d'où l'on peut naturellement conclure que dans l'homme le principe du corps est aussi immateriel que le principe de son être spirituel.

Ie ne nie point la conséquence: mais je prie

le lecteur de faire attention qu'il y a une distinction hors de tout rapport entre ces deux sortes de principes, puisque l'un a la pensée et l'autre ne l'a pas: et cela, parce que le principe intelligent de l'homme provient immédiatement de la première source des êtres, comme étant une émanation de la Divinité; au lieu que les principes des êtres corporels n'en proviennent que médiatement, c'est-à-dire en vertu d'un acte de sa volonté.

C'est peut-être par un idée confuse de ces raisons, que Cicéron a dit que l'être pensant a en soi quelque chose de Divin, qu'on ne reconnoit pas dans les êtres subalternes qui n'ont que le sentiment.

C'est aussi à l'aide de cette connoissance que que nous concevrons ensuite comment nos sens sont les organes de nos pensées sans en être l'origine, et que nous pourrons connoître la différence qu'il y a entre la faculté sensible de notre principe intelligent et la faculté sensible de notre principe sensitif.

En attendant il me suffit d'avoir insinué que c'est sur cette base que repose mon systéme sur la nature de l'homme.

CHAPITRE IV.

Des trois principes qui constituent l'essence réelle de l'homme, et qui sont l'intelligent, le sensitif ou sensible, et celui du Corps.

Les raisons, qui servent d'appui à mon systeme, exigent que je fasse d'abord observer à mes lecteurs, qu'il existe dans la nature trois

Digitized by Google

puissances actives, qui régissent, et animent les trois différentes classes d'êtres, que nous connoissons sous la dénomination d'hommes, de brutes et de végétaux.

De la vient que je crois devoir admettre trois principes actifs différens, savoir, l'intelligent, le sensitif ou sensible, et celui du Corps par l'entremise du quel les autres reçoivent les impressions physiques.

Les plantes semblent n'avoir généralement en partage que le principe du Corps, qui en régit la mécanique comme dans tous les êtres organisés, et qui, en vertu, de la faculté végétative dont il est doué, développe leur germe, et en opére l'accraissement moyenant les sucs nourriciens qu'elles tirent dela terre.

Certains naturalistes prétendent que les plantes ont encore la faculté sensitive, parce qu'il y en a quelques unes qui semblent donées d'une sorte de sensibilité: telle est celle que nous appellons sensitive, qui replie ses feuilles lorsqu'on la touche.

Ils fondent surtout cette opinion sur une espece d'instinct, que les arbres plantés sur un terrein aride et pierreux, semblent manifester en étendant et détrournant leurs racines pour atteindre les sucs nourriciers; Ce qui parroît assez évident à l'égarde de ces arbres, dont les racines, mises à découvert par l'impétuosité des ravins et des torrens, s'alongent et se replient pour puiser dans la terre leur nourriture.

Quant aux animaux, il est certain qu'ils ont non seulement le principe du corps, mais encore un principe sensitif.

Le premier opére le développement et l'ac-

croissement du germe corporel, dont l'organisation est conformée de manière, qu'elle convertit en sa propre substance les matières nutritives, soumises à l'action de ses ressorts. = la machine = animale, dit un célèbre Naturaliste, est un = assemblage morveilleux d'un nombre presque = infini de tuyaux, différemment calibrés, re- = pliés, qui, comme autant de filières, épurent, = façonnent, affinent les matières nourricières. = Chaque fibre, que dis-je, chaque fibrile est = elle-même très en petit une machine, qui, en = exécutant des préparations analogues, s'appro- = prie les sucs nourriciers, et lui donne l'accrois- = sement qui convient à sa forme et à ses fon- = ctions. La Machine entrère n'est en quelque = sorte que la répétition de toutes ces machines, = dont les forces conspirent au but général.

Mais il est nécessaire d'observer que cette mécanique est dirigée par le principe du corps, et que tous ces ressorts ne se meuvent pour exécuter et régler ces opérations, qu'en vertu de la faculté végétative dont ce principe est doué, et de la loi qui préside à son action.

Le principe sensitif, au contraire, rend les animaux capables de sentiment et d'idées.

Il les rend par conséquent susceptibles de plaisir et de douleur; et à l'aide de l'instinct qui est sa faculté principale, ils peuvent fuir l'un et chercher l'autre : car l'instinct est un certain sentiment dont la nature a rendu capables tous les animaux pour leur faire distinguer ce qui leur est bon, d'avec ce qui leur est contraire.

Une ame purement sensitive n'est jamais guidée par ce principe de Contradition, qui fait juger faux tout ce qui est contradictoire avec le

Digitized by Google

vrai, et vrai tout ce qui est contradictoire avec le faux. Elle n'est par conséquent capable d'aucune sorte de théorie; elle est donc bornée dans ses actions comme dans son intelligence, et on peut dire que son intelligence n'est que la pure inspiration de l'instinct: Car elle ne conçoit, ni ne raisonne; Elle n'a pas même des idées distinctes, mais seulement des idées confuses des objets, et le rappel de ces idées n'est jamais accompagné de reminiscence.

Elle n'est capable ni de vertus, ni de vices. Il n'ya même pour elle ni passé, ni avenir: elle ne sent que le présent; et si ses actions semblent lui supposer quelque intelligence, il faut attribuer ces trompeuses apparences à l'instinct animal, qui est ordinairement plus sûr et plus juste dans la bête que dans l'homme, parce que dans celiu-ci, ce sentiment est souvent dénaturé par son magination.

L'homme, indépendamment des deux principes que j'ai admis dans la bête, a de plus un principe intelligent qui conçoit, juge raisonne, et qui analyse le sentiment et en découvre l'origine. A la faveur de ces avantages il peut, en généralisant ses idées, aller bien au delà du point où la seule perception des objets conduit les autres animaux.

Je ne m'etends pas davantage dans ce chapitre sur les facultés de ce principe intelligent, attendu que j'aurai lieu d'en parler plus amplement, dans les suivants.

L'idée que je viens de donner des trois puissances actives qui régissent et animent les trois classes d'êtres vivans, sert en quelque manière à renverser les systèmes erronés des matériali-

stes et des esprits forts, en faisant connoître la différence qu'il y a entre le principe intelligent de l'homme, et cet autre principe avengle qui lui est commun avec la bête.

On doit cependant conclure de ce que je viens d'exposer touchant les facultés du principe sensible que j'accorde à la bête, qu'on auroit tort de s'imaginer qu'elle est une pure machine destituée de sentiment, ainsi que Descartes et après lui Malebranche l'ont fermement soutenu.

On à vu que je lui donne, outre le sentiment, des idées et de la mémoire sans néanmoins blesser la religion, puisque je fais, du principe qui l'anime, un être aveugle, destitué de raison, et d'une nature font inférieure à celle de notre principe intelligent.

Il seroit, ce me semble, d'autant plus inconséquent de refuser le sentiment, les idées sensibles et la mémoire physique aux brutes, qu'il est certain que nous en serions privés nous-mémes, si le principe sensible, que je leur attribue, nous manquoit. Ainsi ceux, qui, par un excés d'orgueil ou par un Faux Zéle, veulent soutenir que les bêtes ne sont que des Automates; doivent sans contredit être plus embarassés à défendre cette opinion, que les antagonistes des Cartésiens ne le sont à défendre l'ame des bêtes. Et certainement Gomésius Péreira, Médecin espagnol, qui publia le premier cette doctrine, l'an 1554. Dans un ouvrage qui lui avoit coûté 30 ans de travail; seroit bien plus digne de louangé, s'il avoit employé sont temps à des études dont les résultats eussent été plus conformes à la nature et plus utiles à l'humanité. Mais mettons fin à cette digression pour passer à un exa-

men plus approfondi des trois principes qui constituent l'essence réelle de l'homme ; déclarant que j'entends par essence réelle d'un être, celle qui lui donne la réalité et le constitue ce qu'il est d'aprés cette essence supérieure et première qui forme son Archètype dans les idées de Dieu. Il ya en outre une troissème essence que j'appelle nominale, et la quelle ne consiste que dans les attributs du sujet.

CHAPITRE V.

Preuves des trois principes immateriels que j'admets dans l'homme.

Ie montrerai dans la seconde partie de cet ouvrage, que les facultés qui modifient la matière, résident dans un principe intelligént, et que par conséquent le mouvement, qui n'est qu'un effet de leur action, n'étant pas de l'essence de la matière, ne sauroit lui appartenir, soit qu'on l'envisage comme un simple effet ou qu'on voulût le regarder comme une qualité.

Ie ferai voir de plus que ces mêmes facultés ont donné l'être et la vie à tout ce qui existe, et que la matière ne pense pas; puisque, si ellé pensoit, elle ne recevroit point aveuglement et sans y opposer aucun obstacle, les modifications et les formes qu'il plaît à l'esprit de lui donner.

Il est donc incontestable que la matière seroit dépouvue d'action et de vie sans le secours de l'esprit.

Il n'est pas moins évident que le principe, qui donne la vie et le mouvement à la matière,

n'occupe pas une étendue, et qu'il réside dans chaque corps organisé dans un seul point indivisible.

L'amputation d'un ou plusieurs membres d'un individu le prouvent évidemment, puisque le mouvement et la vie continuent d'exister dans le tronc, quoique privé de tous ses membres et de toutes ses parties attenantes, les quelles tombent en porriture et se convertissent en terre morte et sans mouvement, si elles sont dépourvues de germes.

Il faut donc conclure que le principe de la vie réside dans les germes. Mais un germe est une machine organique, bien que petite, dont les ressorts, qui servent à la développer et qui la font agir, vont aboutir à un centre commun où réside le principe du mouvement et de l'action de la machine. C'est donc ce principe qui anime le germe, qui le régit, et qui, à l'aide de la faculté végétative qui lui est propre, le perfectionne et développe; Car il est manifeste que l'organisation ne suffit pas à entretenir la vie dans les corps organisés; cet effet dépend encore d'une cause distincte du Corps, qui agit continuellement sur les ressorts de la machine, et dont l'action est indépendante de ces mêmes ressorts.

Si la faculté d'agir étoit dans la matière elle ne seroit point dans le centre du germe; elle embrasseroit non seulement toute l'etendue du germe, mais encore toute l'étendue de la matière sans limite et sans aucune distinction de parties: d'où il résulteroit que elle ne pourroit exercer son action avec cette méthode, cette gradation, cette précision et cet ordre qui sont absolument nécessaires au développement des germes, et sans les

quels les individus ne sauroient atteindre à leur perfection.

En effet l'expérience prouve que le développement des germes n'a lieu que par dégrés insensibles en vertu de l'agent qui git dans le centre de ces mêmes germes.

La première chose qui paroît se former dans un ceuf de poule, ainsi que dans tout autre ceuf, est la tête: d'où il suit que c'est dans la tête que doit être le principe de la vie de tous les animaux. Mais il n'est point dans les membranes ou enveloppes extérieures, puisque le développement commence dans le centre dela tête à l'aide de l'action qui s'exerce dans le Coeur; le quel se développe et même temps; et l'on apperçoit que chaque jour cette tête s'accroit par le développement de nouvelles membranes qui viennent augmenter graduellement son volume. On ne peut donc raisonnablement douter que le principe de la vie des animaux ne soit dans la tête, et même dans un point comme indivisible de la tête, au quel vont aboutir tous les organes comme à un centre commun qui est proprement le siège du mouvement et de l'action.

Ce sentiment est confirmé par les expériences des premiers Anatomistes. Le fameux Harvey, anatomiste Anglais, assure que le foetus dans les animaux n'est d'abord qu'un point, mais un point qui a vie, *punctum Saliens*, et au tour du quel toutes les autres parties, venant à s'arranger, achévent bientôt la formation de l'animal.

Si cette formation n'est qu'un développement, comme les expériences les plus modernes semblent le prouver, il n'est pas moins vrai que la partie, qui renferme dans son centre le principe de la

vie, est la première à se développer, et que les autres suivent par gradation et successivement jusqu'à l'entier développement.

Les Chirurgiens accoucheurs, aussi bien que les Anatomistes, ont observé que, trois ou quatre jours après la Conception, on peut distinguer à l'oeil simple les primiers linéamens du foetus. Ces linéamens ne paroissent être qu'une masse d'une gélée presque transparente, qui a déjà quelque solidité, et dans la quelle on reconnoît la tête et le tronc.

Quinze jours après on commence à distinguer la tête et à reconnoître les traits les plus apparens du visage; le nez n'est encore qu'un petit filet prééminent et perpendiculaire à une ligne qui indique la séparation des lèvres; On voit deux petits points noirs à la place des yeux, deux petits trous à celle des oreilles; aux deux côtés de la partie supérieure et de la partie inférieure du tronc, de petites protubérances qui sont les premières ébauches des bras et des jambes.

Au bout de trois semaines le corps du foetus est un peu augmenté; les bras et les jambes, les mains et les piés s'apperçoivent. L'accroissement des bras est plus prompt que celui des jambes, et les doigts des mains se séparent plutôt que ceux des piés, parceque ces parties sont plus proches du principe de la vie qui agit dans la tête pour executer ce développement.

Ainsi tout fait voir que le principe de la vie est dans la tête, et que les autres parties se forment et se développent insensiblement en consequence de l'action de l'agent qui y réside.

Les observations de Malpighi et de Valisnieri donnent encore plus de proids à ce sentiment,

puisqu'ils assurent que le Cerveau et la moelle épinière doivent être regardés comme la principale source de l'action du corps, et que ces organes sont les prémiers à se former dans la liqueur séminale par des espèces de coalisations qui sont les élémens des parties solides. Mais cette action indique l'existence d'un agent, c'est-à-dire d'un être actif, distinct et différent de la matière; et par conséquent immatériel; d'autant plusque l'on verra ensuite que les facultés, qui mettent en mouvement et en action la matière, résident dans un principe immatériel, qui les a reçues du créateur.

Tout nous montre, en effet, que cet être des êtres, ce Souverain Monarque de tout ce qui existe, n'agit pas immédiatement sur les substances matérielles ou sur les corps; mais qu'il a crée des agens d'une nature inférieure, qui agissent sur la matiére en vertu d'une impression de sa force, et de sa volonté, et aux quels il a donné la faculté d'en disposer les élémens pour former les corps conformément à la loi qu'il lui a plu de leur prèscrire à cet effet. Or ces agens ne peuvent être matériels, car il est démontré que la matière ne peut agir par elle-même.

Il faut donc de toute necessité que ces agens, qui ne sont autres que mes principes, soyent des êtres immatériels en qui réside le pouvoir d'agir pour former et développer les corps qui existent, dont les différentes espèces constituent ces séries homogènes qu'on voit se perpétuer dans la nature.

Je crois que les raisons que j'ai apportées, prouvent assez l'existence réelle des principes immatériels que j'ai admis dans les êtres corporels, pour pouvoir me flatter qu'on ne regardera pas mon système comme une simple hypothèse, et en-

Digitized by Google

core moins comme une opinion chimérique et dépourvue de fundament et de vérité.

Mais venons à présent aux autres deux principes actifs qu'il y a dans l'homme.

J'ai dit que le principe du germe est celui qui le forme et le régit: mais il ne peut le former et accomplir son oeuvre, c'est--à-dire le développer et lui donner son juste accroissement, qu'à la faveur de la faculté végétative dont il est essentiellement doué. Ce n'est donc qu'en vertu de l'action de ce principe que la formation et le développement en question peuvent avoir lieu. C'est par ce moyen que nous voyons se former et se développer le germe des plantes. Une fois qu'elles sont formées, le principe qui les régit ne fait plus que présider à la mécanique, tandis qu'il agit pour la succion et la circulation des sucs nourriciers qu'elles tirent de la terre.

Jusques là nous n'avons lieu de reconnoître dans les corps qu'un seul principe qui est le mobile du système organique dans les animaux et dans les végétaux, et de l'action du quel il ne résulte que formation, développement, succion, intus-susception et direction de mécanique.

Mais nous voyons qu'outre ces facultés actives, il yen a une autre différente dans les animaux, qui n'est pas moins active, qui est de plus guidée par un certain sentiment que nous appellons instinct, et qui a tous les caractères de la sensibilité, c'est-à-dire de cette aptitude qui les rend capables non seulement d'action, mais encore de sensations, d'idées et de mémoire. Or n'appercevant pas dans les plantes, ou les végétaux ces qualités tout-à-fait distinctes de celles qui ont rapport aux fonctions corporelles, je suis

fondé à croire que ces facultés tiennent à un principe absolument différent, que j'appelle principe sensitif ou sensible.

De même, reconnoissant qu'il y à en nous une autre sorte d'action, qui n'a aucun rapport aux impressions sensibles, ni aux fonctions corporelles, et qui ne se manifeste jamais dans les végétaux, ni dans les animaux; action, dis-je, qui est toute spirituelle, puisqu'elle consiste dans la faculté de généraliter et universaliser par la réflexion, à l'aide de la lumiére innée de l'entendement que nous avons exclusivement en partage, les idées que le principe sensitif animal a reçues par l'entremise des sens exterieurs, et en déduire des notions de tout genre; je me crois également fondé à admettre un autre principe que je nomme principe intelligent, sublime de sa nature, et par conséquent infiniment superieur aux deux autres.

Or ce principe ne doit pas être certainement moins immatériel, puisque les facultés dont il est doué, indiquent qu'il a une rélation étroite et immédiate avec la première source des êtres immatériels, c'est-à-dire, avec la Divinité.

Si l'on prend la peine d'analyser les trois facultés principales do l'homme, savoir, l'intellectuelle, la sensitive et la végétative, on se persuadera d'autant plus qu'elles appartiennent à trois principes différens, qu'on reconnoîtra qu'elles n'ont rien d'analogue, ni de ressemblant entre elles.

En effet quelle analogie et quelle ressemblance y a-t-il entre un raisonnement et une sensation, et entre ces deex choses et les fonctions corporelles?

La faculté intellectuelle nous donne, il est

Digitized by Google

vrai, une connoissance claire et distincte des opérations de notre esprit, mais elle ne nous en donne aucune de nos sensations.

Savons-nous bien ce que c'est qu'une odeur, une saveur, un plaisir, une douleur? Nous éprouvons ces modifications sans savoir ce qu'elles sont en elles mêmes, et nous ne pouvons en mesurer les dégrés, ni les comparer entre elles.

Notre intelligence et notre sensibilité réunies, nous donnent-elles naturellement quelque connoissance des fonctions corporelles? Savons nous dans le fond ce que c'est que végétation, développement de germe, excrétion, sécrétion, succion, intus-susception? Notre esprit n'y connoît naturellement autre chose de distinct, si non que ce sont des effets d'une force; mais il ne connoît point cette force.

Quant à notre sensibilité, non seulement elle ne nous y fait rien distinguer, mais encore elle ne nous fait pas même sentir l'action de la force qui exécute ces fonctions.

Ces observations doivent troujours plus nous persuader que les trois facultés en question appartiennent à trois principes différens, distincts, incommunicables, mais unis par des liens secrets pour constituer l'essence fondamentale de l'homme: Car si l'on n'admettoit en lui qu'un seul principe revetu de ces trois facultés, il devroit nécessairement connoître aussi distinctement ce qui est du ressort de la sensibilité physique et les fonctions corporelles, qu'il connoît les opérations de l'esprit; puisque dans cette supposition, ces trois facultés étant censées lui appartenir absolument, et agissant dans sa propre substance, il devroit à la faveur de son intelligence apper-

cevoir aussi bien les rapports qui sont entre les sensations, qu'il apperçoit ceux qui sont entre les idées; et il devroit connoître ces mêmes sensations et les fonctions corporelles, comme il connoît ses propres opérations et ses propres modifications.

Si au contraire on attribue ces trois facultés à trois principes différens, on ne sera pas plus surpris que celui, qui est doué d'intelligence, n'ait pas une connoissance claire des opérations et des modifications des deux autres, qu'on auroit lieu de l'être que ceux-ci ne puissent savoir ce qui se passe dans sa substance.

Voilà sur quelle base je fonde l' existence, et l'individualité des trois principes actifs que j'ai admis dans l' homme.

Ce système est d'autant plus raisonnable, qu'on peut par son moyen expliquer tous les phénomènes de l'union de l'ame, prise dans l' acception ordinaire, avec le Corps.

J'ajouterai à ces preuves quelques reflexions sur l'ame des plantes et des animaux.

Toute substance materielle a un principe immateriel qui la régit, et qui opére son développement.

On justifie cette opinion en convenant que l'ame des bêtes a en soi la raison suffisante de leur Constitution corporelle.

On ne sauroit douter que le principe de vie de la bête ne contienne la source et même le type de son organisation; d'où il sensuit que l'ame est essentielle au germe et que celui-ci, d'après les rapports naturels et nécessaires qu'il a avec elle, ne pourroit subsister sans elle.

Or dans l'ipothèse des différens principes immatériels que j'admets respectivement dans les

Digitized by Google

trois classes d'êtres vivans ; savoir l'homme, la brute et la plante, on ne sauroit refuser à cette dernière le même principe de vie qui anime la bête ; et ce principe doit avoir necessairement en soi, comme le principe de vie de l'animal, la raison suffisante et la source de son organisation. Car si l'on convient que la bête a un principe actif, qui la constitue ce qu'elle est, qui préside à toutes ses actions, et qui est l'arbitre de toutes ses facultés ; quelle autre espèce de puissance assignera-t-on à la plante, pour rendre raison de sa constitution et de ses différentes fonctions internes? on pourroit bien supposer que la chaleur et la fermentation peuvent être la cause efficiante et unique de quel qu'un des phénomenes qu'elle manifeste, comme la végétation, son devéloppement et son accroissement: Mais comment par ce moyen rendrat-on compte de ses vertus actives, et de ce qui la constitue ce qu'elle est?

Il faudroit d'ailleurs dans cette supposition croire que le corps de la bête se forme et se développe d'une manière analogue, et soutenir qu'elle n'a point de principe vital, ou que ce principe n'est pas du tout nécessaire à la constitution de son individu, au développement de son germe, ainsi qu'à ses fonctions corporelles.

Mais on admet généralement dans les brutes une ame quoique privée de raison, et on ne sauroit douter en même temps, que cette ame, ayant des rapports invariables, naturels et nécessaires avec leur individu, celui-ci ne soit formé d'après ces mêmes rapports.

Convenons donc que si on accorde une ame à la bête, on ne sauroit sans contradiction refu-

ser à la plante un principe de vie qui la constitue ce qu'elle est, et qui ayant en soi la raison suffisante de tous ses phènomones, préside à toutes ses fonctions, végétatives, nutritives, et augmentatives.

Tout cela étant roconnu vrai, on ne saur oit douter de l'existence des trois principes actifs et immatériels, que j'ai admis dans les trois Classes d'être vivans, les quels sont tous réunis dans l'homme.

CHAPITRE VI.

De l'instinct.

L'instinct est, comme je l'ai déjà observé, une disposition naturelle à certains sentimens, à certains mouvemens, dont la nature a rendu capables tous les animaux pour leur faire connoître ce qui leur est bon et ce qui leur est nuisible. La faculté en vertu de la quelle l'animal saisit ce qui convient à sa nature, constitue l'instinct. Il est inhérent au principe sensitif de l'animal, au quel il tient lieu de raison; en sorte qu'on peut dire qu'il est à l'ame sensitive, ce que l'entendement est à l'ame raisonnable.

Il a cependant d'autant moins de relation avec l'intelligence humaine, qu'il est indépendant de la réflexion, et que ses mouvemens précédent tout acte de la raison; ayant été donné aux animaux uniquement pour veiller à leur conservation et les soustraire aux dangers aux quels ils sont sans cesse exposés.

Les actions des brutes n'ayant aucun but moral, l'entendement leur seroit inutile; et c'est

parce qu'elles en sont privées, que l'instinct leur est naturellement plus nécessaire qu'à l'homme; et par la même raison qu'il leur est plus nécessaire, il doit être en elles plus sûr et plus vigilant.

L'action de l'instinct est si différente de celle de la volonté éclairée, que les gens même qui ignorent les premiers élémens des sciences, les distinguent naturellement l'une de l'autre, comme il paroît par ces expressions vulgaires: *Il a suivi son instinct: c'est par un instinct secret qu'il a fait cela: Il l'a fait plutôt par instinct que par raisonnement:* façons de parler, qui indiquent combien les mouvemens de l'instinct sont spontanées et aveugles, et combien ils différent des actes de l'intelligence.

C'est, par exemple, à la faveur de l'instinct, que l'homme pare, par un mouvement prompt et subit, un coup inattendu, sans que la réflexion y ait aucune part. C'est par un effet de ce même instinct, qu'un militaire se voyant poursuivi par des ennemis redoutables, franchit des barrieres, et brave avec succès des dangers, aux quels il auroit peut-être succombé dans une circonstance moins pressante, et étant aidé de la réfléxion.

L'instinct est cependant une faculté susceptible d'exercice et de culture. L'éducation perfectionne l'instinct comme il perfectionne la raison. Ce que l'homme fait quelque fois par instinct, la bête le fait toujours par un effet de l'habitude: et je ne doute point que si l'homme étoit privé de son principe intelligent, on ne vit pas moins en lui des mouvemens raisonnés en apparence pour ce qui regarde le bien-être de son

corps, ou, ce qui revient en quelque façon au même, pour l'utilité de son principe sensitif, que l'on n'en remarque dans la bête.

Il est cependant aisé de comprendre d'après ces observations, que je suis bien éloigné d'attribuer, comme Locke, les mouvemens de l'instinct uniquement à l'expérience et à l'habitude.

Si les végétaux ont un principe actif, doné de facultés et de qualités analogues à leur différentes espèces, pourquoi le principe de la sensibilité des animaux, n'auroit-il pas les mêmes ressources?

Je ne disconviens point que les animaux ne fassent beaucoup de choses par habitude, c'est-à dire, par la réitération fréquente de certaines actions ou certains mouvemens; mais on ne sauroit conclure de là, que l'on doive révoquer en doute l'existence de l'instinct, ou de la faculté naturelle qu'ont tous les animaux de saisir les rapports des choses à leurs besoins; de juger par un sentiment qui résulte en eux de la diversité des mouvemens et des impressions des objets sur leurs sens, et d'agir promptement et d'une manière analogue à leur espèce dans les différentes circostances qui les déterminent.

Je conviens avec Bonnet que ce n'est point dans le dessein de tendre un piège à la mouche, que l'araignée ourdit sa toile. Ie veux croire, comme lui, qu'elle ne cherche en filant qu'à se délivrer d'une matière incomode: mais certainement il ne pourra me contester, que, dans cette opération, elle n'agisse en vertù d'un principe qui lui est particulier, et dont les facultés tendent naturellement à lui donner le moyen de pourvoir de cette manière à sa nourriture. Ce

sont ces facultés, réduites en acte, qui constituent spécialement l'instinct de chaque animal: d'où l'on voit, que ce qu'on appelle communément instinct, n'est pas seulement l'effet de l'habitude, comme ont voulu l'insinuer quelques philosophes, mais une qualité positive et réelle de l'être sensible.

CHAPITRE VII.

De l'Habitude; qu'elle n'est guidée que par le sentiment.

Les dispositions, acquises par des actes réitérés, forment l'habitude.

La réflexion, aidée de l'attention, peut bien, non sans quelques efforts, les surmonter; mais elles en sont tellement indépendantes, qù'à la moindre distraction elles se renouvellent.

Un musicien, un joueur d'instrument executent tout ensemble les mouvemens les plus variés, le plus combinés, et d'une manière très-exacte, sans fare attention à aucun de ces mouvemens en particulier.

Bonnet est d'un sentiment contraire: Il prétend que l'attention en se subdivisant suit les moindres mouvomens, et les nuanees les plus légères de la mélodie: mais, quelque effort qu'il ait fait pour le persuader à ses lecteurs, je n'en saurois convenir.

Il est vrai que lorsque le musicien étudie, il applique son attention sur les détails comme sur l'ensemble, parce qu'alors il a tout le loisir d'en disposer a son grè; mais lors squ'il exécute une pièce par coeur, il n'intervient qu'un seul

Digitized by Google

acte de sa volonté par où il se détermine à jouer ou à chanter; et ayant donné une fois le branle aux esprits animaux, tout le reste suit régulièrement presque sans qu'il y pense par un effet de l'habitude et de ce sentiment exquis qui sert de guide à l'etre sensible.

On peut rapporter à la même source la plu part des actions surprénantes des gens distraits et des somnambules ec.

Il est certain que dans tous ces cas, la réflexion et l'attention ont moins de part à l'exactitude des mouvemens, que le principe de la sensibilité physique, du quel dépendent, en vertu de son union avec le principe du Corps, tous les mouvemens des esprit animaux, dont l'activité fait la force de notre Corps, et nous donne le moyen de faire agir nos membres à notre gre,

Tout mouvement machinal part à la vérité du principe du Corps; mais ils sont le plus souvent dirigés par le principe sensible sans le secours du principe intelligent.

Convenons donc, d'après ces raisons, que l'habitude n'est généralement guidée que par le sentiment, et qu'elle n'a de réfléchi que l'etude par le moyen de la quelle on l'a acquise.

Digitized by Google

CHAPITRE VIII.

Des deux principes sensibles qu'il y a dans l'homme. Réflexions sur la durée de l'union de ses trois principes actifs ; de leur caractère, de leurs fonctions, et de l'objet qu'ils doivent remplir dans la constitution physique et morale de l'homme.

La différence qu'on apperçoit entre les idées sensibles et les idées réfléchies, prouve que l'homme est susceptible de deux sortes d'impressions, qui désignent en lui deux principes différens, également doués de sensibilité, dont l'un a la pensée, et l'autre ne l'a pas.

On fera aisément cette distinction, si l'on compare l'homme à la bête : car si l'on fait abstraction de ce qu'il a d'intelligent et de raisonnable, on verra qu'il n'agit que machinalement, et par une espèce d'instinct comme les bêtes.

La bête étant douée de sensibilité et par conséquent capable d'impressions, a, comme l'homme, la faculté d'acquerir des idées, de les rétenir, de les réprodnire, et de les faire concourir, à la faveur de l'instinct qui l'inspire, à son bien-être et à sa conservation.

Si des résultats égaux supposent des causes semblables, il paroît qu'on doit convenir que les mouvemens de l'instinct, et les phénomènes de la mémoire ont dans l'homme la même origine que dans la bête, et qu'on a lieu d'inférer de là, que ce n'est pas parceque l'homme a des idées sensibles, qu'il les rétient et les réproduit, qu'il différe de la bête ; perceque cette faculté ne tenant qu'au principe sensitif ou sensible,

il faut prendre garde de ne la pas confondre dans l'homme avec cette faculté intellectuelle et raisonnable qui le distingue si fort des autres animaux.

La faculté du principe sensitif n'est soumise qu'à l'empire des sens; elle est circonscrite dans leurs limites; et les idées, dont il est susceptible, ne sont que de simples images des objets sensibles.

La sensibilité du principe intelligent tient à l'harmonie de ses facultés; ses impressions sont purement spirituelles: la reflession guide tous ses mouvemens. Ce qui choque le bon sens et répugne à la raison, blesse la sensibilité du principe intelligent; tout ce qui s' oppose à son bonheur le déconcerte et l'afflige: et au contraire tout ce qui contribue à le rendre heureux, le remplit de contentement et de satisfaction.

Les liens qui unissent ces deux principes nous étant inconnus, nous ne pouvons savoir s'ils sont indissolubles, et, par conséquent, si cette union sera éternelle. Nous avons lieu cependant de conjecturer que le principe sensitif, qui est la source de la sensibilité physique, et le principe du Corps qui opére le développement du germe, auront après la dissolution de l'individu, la même destination dans le régne de l'immatérialité.

Si l'homme devra revivre dans un autre monde avec un Corps glorieux, comme la révélation nous l'apprend, il est à présumer que les trois principes actifs, qui le constituent et le régissent, continueront d'être unis après la mort. Quelle que puisse être leur destination dans une autre manière d'exister, la différence des effets qui résultent de la faculté intellectuelle, de la sen-

sitive et de la végétative, prouvera toujours que ces trois facultés appartiennent à trois principes différens, unis seulement par l'analogie de leur nature pour former son essence physique et morale : je dis par l'analogie de leur nature, parce qu'ils sont tous les trois immatériels.

J'ajouterai de plus que l'union de ces trois principes est si étroite, qu'ils ne forment ensemble qu'une seule unité, ressemblante en quelque façon, s'il m'est permis de le dire, au ternaire divin que nous adorons; avec cette distinction que les principes qui constituent notre essence réelle sont d'une nature absolument différente, et infiniment inférieure à celle des trois personnes qui forment l'unité de Dieu. Ainsi on ne doit pas regarder le mystère de la Trinité comme entierement inaccessibile à la raison humaine, puisque par l'union des trois principes qui constituent l'essence de l'homme et qui le régissent, j'en donne une explication assez satisfaisante.

Cette idée, qui paroîtra peut-être un peu hardie à certains esprits faciles à l'effaroucher, doit exciter d'autant moins de surprise dans ceux qui ont coutume de juger les choses de Sang froid, qu'elle s'accorde parfaitement avec la révélation, qui nous apprend que Dieu créa l'homme à son image et ressemblance.

On sent que cette ressemblance ne peut avoir aucun rapport à l'homme Corporel, puisque dieu est un être absolument immatériel. Il faut donc nécessairement convenir que la ressemblance donc parle l'écriture, est principalement rélative à l'essence fondamentale de l'homme, la quelle consiste selon mon système dans les trois principes immatériels que j'ai admis en lui, savoir

Digitized by Google

l'intelligent le sensible et celui du corps quoique ces trois principes soyent, comme je viens de l'insinuer, d'une nature différente et infiniment moins parfaite que celle des trois personnes de la Sainte Trinité : et cette ressemblance est d'autent plus remarquable, que l'homme est en même temps doué d'entendement; de volonté et de liberté qui sont des facultés divines.

Mais soit que l'on regarde l'ame humaine comme une substance douée de la faculté intellectuelle, de la sensitive et de la végétative et corporelle; soit que l'on rapporte l'origine de ces trois facultés à trois principes différens, distincts et incommunicables, mais seulement unis par des liéns secrets; peu importe au fonds de la question et au but que je me propose; parceque mon systême, comme toutes les maximes qui en découlent, pourroient presque également se concilier avec l'une ou l'autre de ces deux hypothéses. Cependant, quand ce ne seroit que pour, donner plus d'ordre et plus de clarté à mes reflexions, je continuerai à regarder l'essence réelle de l'homme comme une agrégation de trois principes actifs et différens, mais unis par l'analogie de leur nature.

L'homme tient donc tout à la fois de la plante, de l'animal et de l'esprit, puisqu'il a en soi ce qui constitue les trois régnes des végétaux, des animaux et des intelligences.

Lorsque le principe du Corps a, en vertu de la faculté végétative et générative dont je le suppose revêtu, formé son germe, il n'attend plus qu'une réaction et des circonstances convénables pour achever l'oeuvre en le développant par la voie de l'évolution, loi générale du systéme or-

ganique, qui conduit tous les êtres corporels à la perfection dont leur espèce est susceptible.

Les idées sensibles ne sont, comme les sensations physiques, que des impressions plus ou moins vives, que l'être sensible reçoit par l'entremise des sens.

L'instinct qui le dirige n'a d'autre but que de rendre ces impressions utiles au bien-être et à la Conservation de l'individu.

La différence qu'il me paroît y avoir entre ces deux sortes d'impressions, consiste en ce que celles qui representent les idées sont figurées et beaucoup moins profondes que celles qui constituent les sensations; ce qui fait que l'être sensible voit les unes dans sa substance, et sent les autres dans son principe.

Il voit en effet dans sa substance les idées ou les images des objets sensibles; et il est ému parles sensations, parce qu'elles le pénètrent jusqu'à son principe, qui est la source de la sensibilité physique. Car toutes les modifications qui ont lieu dans la substance de l'être sensible, vont aboutir à son principe comme à leur centre.

Dès que le principe sensitif a reçu l'idée sensible, le principe intelligent la spiritualise en quelque façon par la vertu de son entendement, et en dispose aussi arbitrairement qu'un despote dispose de son sujet. Comme ce principe intelligent est capable de raisonnement qui suppose toujours de la réfléxion, et qui embrasse des vues distinctes, des idées abstraites, aussi bien que les rapports et les différences qui montrent dans les objets leur unité et leur diversité; son activité ne demeure point circonscrite dans les bor-

nes de l'impression que l'objet fait sur les sens: elle se déploie sur tout ce que cet objet peut avoir de rélatif, non seulement au bien-être de l'individu, mais encore à son bien-être moral.

La contemplation de l'objet devient alors pour le principe intelligent une source féconde de notions à cause de la faculté qu'il a de généraliser l'idée sensible qui le represente; Et s'il compare plusieurs objets, ses idées se multiplieront en raison des rapports que leurs espéces, leurs genres, leurs qualités ec. Auront entr'eux et avec son bien-être spirituel et corporel: car ses perceptions ne sont le plus souvent que des perceptions de rapports; et sa sagacité est telle que, lorsqu'il agit sur les idées sensibles, il est capable de saisir non seulement les rapports qu'elles ont entre elles, et les rapports de leurs rapports, mais encore les rapports les plus compliqués et les plus multipliés.

Il pourra même s'élever par le secours de l'analyse à la contemplation des choses les plus abstraites et les plus sublimes; Par exemple: s'il compare le néant avec l'être, il pourra tirer de cette comparaison l'idée métaphyisique de la création; cette idée le conduira à celle de l'existence de Dieu; celle-ci à celle de l'éternité ec. Ainsi au moyen des notions multipliées qu'il acquerra en généralisant les idées sensibles, il peuplera son intellect d'un nombre infini d'idèes abstraites, qui naîtront naturellement de la considération des choses concrétes, et il étendra proportionnellement la sphère de ses connoissances.

On sent que les acquisitions, que le principe intelligent fait en réfléchissant sur les idées sensibles, ne peuvent appartenir au principe in-

Digitized by Google

férieur qui les a reçues, puisque, si l'on supposoit l'homme destitué d'intelligence comme la bête, ces idées ne seroient pour lui, comme elles sont pour cette dernière, que des images stériles des objets sensibles. Ces réflexions me conduisent naturellement à faire le parallèle de la mémoire avec l'imagination pour mieux donnér à connoître la différence qu'il y a entre les facultés de l'être intelligent et celles de l'être sensible.

CHAPITRE IX.

Parallèle de la mémoire avec l'imagination, et de la correspondance qu'il ya entre les deux principes sensibles de l'homme.

Il y a certains philosophes qui ne mettent point, ou presque point de différence entre la mémoire et l'imagination, puisqu'ils ne nous donnent celle-ci que comme une faculté qui ne sert qu'à la réproduction des idées.

D'après mes principes, au contraire, c'est cette faculté par la quelle nous agissons sur nos idées mêmes: car c'est par l'imagination que notre esprit décompose les idées complexes, et abstrait les qualités de leurs sujets pour en former des images nouvelles.

Envisagée sous ce point de vue l'imagination ne me paroît guére moins différer de la mémoire, qu'un Architecte différe des matériaux qu'il met en ceuvre.

L'imagination est active, industrieuse et fertile: la mémoire au contraire est comme passive, froide et stérile. Celle-ci est seulement locale: l'autre au contraire parcourt la terre et les cieux.

La mémoire peut être considérée comme un miroir magique qui représente à l'ame les objets, ou comme un magazin qui contient les matériaux dont l'esprit forme ses images.

Plus la mémoire est abondante, plus l'imagination semble avoir des ressources: mais cependant une grande mémoire ne suppose pas toujours une grande imagination; car l'imagination est une faculte de l'être intelligent, au lieu que la mémoire appartient à l'être sensible: d'où il résulte naturellement qu'on peut avoir beaucoup de mémoire et fort peu d'imagination, et quelquefois beaucoup d'imagination avec une mémoire trés-médiocre. J'ose même avancer qu'une imagination fertile n'est guère compatible avec une heureuse mémoire, attendu que le grand nombre d'objets, que celle-ci offre à la fois à l'esprit, distrait trop son attention pourqu'il puisse en saisir tous les rapports, en déterminer le choix, et décomposer les concrets pour former des qualités abstraites de nouvelles formes et de nouvelles images.

La trop grande multitude même des idées acquises est préjudiciable à l'usage qu'il en doit faire, parce qu'elles ne lui offrent le plus souvent qu'un cahos qui parvient difficilement à se débrouiller: car obligé par toutes ces raisons de tout effleurer, il ne considère le tout que superficiellement. Dans les têtes trop pleines, dit un auteur classique, il fait rarement jour.

Une image, qui offre à l'esprit plusieurs objets que la réflexion n'a pas rassemblés et assortis, n'appartient point à l'imagination; c'est une simple représentation de la mémoire. Cette sorte d'imagination nous est commune avec les

Digitized by Google

bêtes: leur mémoire leur présente comme à nous des images; mais comme elles n'ont pas la faculté de réfléchir, ni de raisonner sur la nature, la forme et les qualités des objets représentés, non plus que sur la convénance ou disconvénance que ces objets ont entr'eux, elles ne peuvent faire des abstractions, ni décomposer ces images pour en former de nouvelles: d'où il résulte qu'elles n'ont point proprement d'imagination, quoiqu'elles ayent, comme l'homme, la mémoire en partage. Incapables de généraliser leurs idées par le défaut de réflexion, leur mémoire n'est qu'une sensation stérile.

Le singe, dont la figure a le plus de ressemblance avec celle de l'homme, ne raisonne et n'imagine pas davantage que les autres animaux. Ce qui fait qu'on est tenté de lui accorder quelque chose de plus, c'est que la nature lui a accordé le don de l'imitation.

Si le singe raisonnoit, il pourroit faire, à la faveur de son organisation extérieure, presque tout ce que fait l'homme: il seroit son émule dans les arts, et par conséquent capable d'approfondir toutes les sciences dont les arts ouvrent la carrière; tandis que malgré le don de l'imitation qu'il a eu partage, il est incapable, comme tous les autres animaux, d'aucune démarche raisonnée: Car la faculté d'imiter capricieusement sans ordre et sans méthode, n'exige aucune sorte de réflexion. On sentira aisément, d'après ces raisons, quelle différence on doit mettre entre la faculté d'imiter, qui est propre au singe, et le génie inventif de l'homme. Aussi ne doit-on regarder l'imagination apparente du singe, que comme le résultat de l'activité de son prin-

cipe sensitif, modifiée par l'impression des objets extérieurs, dont son instinct particulier l'entraîne à imiter les mouvemens: et je crois pouvoir dire sans craindre de trop hazarder, que tout ce qu'on raconte d'extraordinaire et de surprenant au sujet de la prétendue intelligence de ces sortes d'animaux, est une pure invention des matérialites, qui n'ont eu en vue, en élevant la bête presque au niveau de l'homme, que de donner quelque poids à leurs systèmes erronés et pervens.

Ces démarches, ces industries des singes ne provent donc pas davantage l'intelligence qu'on voudroit attribuer aux brutes: et de ce que le singe a plus de ressource dans l'organisation, et qu'il agit par conséquent plus que les autres animaux, on ne sauroit en conclure qu'il soit d'une nature plus parfaite.

L'imagination de l'homme s'annonce sous des traits bien différens: Chez lui une sensation reveille une multitude de notions, et une notion reveille une multitude de sensations, à cause de la correspondance qu'il y a entre les deux principes dominaus qui le dirigent.

Lorsque les idées des objets extérieurs s'introduisent, par l'entremise du principe sensible qui les a reçues, dans la région intellectuelle de l'homme, elles se gravent pour ainsi dire dans sa substance spirituelle; et les images des objets sensibles, étant spiritualisées par l'entendement, deviennent des idées intellectuelcs complexes, ou composées.

Cette métamorphose ne s'opère, comme il est aisé de le concevoir, qu'en vertu de la correspondance qui est entre les deux principes sensibles, dont les substances, quoique incommuni-

Digitized by Google

cables, sont unies pour rendre communes et comme identifiques leurs impressions respectives; et cette union est d'autant plus naturelle, que ces deux principes ont une parfaite analogie entr'eux, comme étant tous les deux immatériels, quoique l'un ne soit pas comme l'autre doué d'intelligence.

Ils peuvent donc à la faveur de cette analogie et de cette union intime, s'aider réciproquement, le principe intelligent en s'appropriant et mettant à profit les impressions que le principe de la sensibilité physique reçoit par l'entremise des sens, et ce dernier en jouissant de ses sensations d'une manière plus agréable et plus utile. C'est là le mystère de la différence qu'il y a entre l'homme et la bête; Celle-ci étant incapable de cette imagination réfléchie, infiniment supérieure à son instinct, qui n'a été accordée qu'à l'homme.

Mais pour mieux nous éclairer sur cette matière, voyons un peu ce qu'a voulu insinuer Charles Bonnet à ce sujet dans ses écrits sur la mécanique des idées.

CHAPITRE X.

Réfutation du système de Charles Bonnet sur la mécanique des idées.

Le parallèle que je viens de faire de la mémoire avec l'imagination, ne s'accorde pas avec le système que Charles Bonnet propose dans son Essai analytique sur les facultés de l'ame. Il y prétend prouver, entre autres choses, que ces deux facultés ne différent guère l'une de l'autre, qu'elles dépendent absolument de la mécanique

Digitized by Google

des organes, et qu'on ne peut en rendre raison, si on n'admet dans le cerveau de l'homme des fibres et des faisceaux de fibres appropriées aux diverses espéces de sensations, et aux diverses idées, dont l'ame est susceptible. On va voir qu'elle est son hypothèse à l'égard de la sensation de l'odorat.

= Les faits, dit-il, nous conduisent à penser
= que la diversité des sensations ne dépend pas
= des mouvemens imprimés par les objets à des
= fibres identiques, et, par une conséquence
= nécessaire, que le rappel des sensations ne se
= fait pas par de telles fibres. Ainsi nous som-
= mes achéminés à admettre qu'il est dans cha-
= que sens des fibres appropriées aux diverses
= espèces de sensations que les sens peuvent exci-
= ter dans l'ame; qu'il y a, par exemple, dans
= l'organe de l'odorat des fibres appropriées au
= jeu des corpuscules qui émanent de la rose,
= d'autres au jeu des corpuscules de l'oeillet,
= d'autres à celui des corpuscules de la tubé-
= reuse ec.

Ainsi, suivant cet auteur, il faut supposer que l'organisation de l'odorat est formée d'autant de différentes sortes de fibres et d'autant de différentes combinaisons de ces mêmes fibres, qu'il ya dans la nature de différentes odeurs et de différentes modifications de ces mêmes odeurs; ce qui ne paroît ni raisonnable, ni même concevable. La maniére, dont il rend raison de la mémoire, ne paroît pas moins singulière.

Suivant lui l'ame agit sur différens fibres du cerveau aux quels tiennent les sensations. Elle agit sur les fibres sensibles qui ont été mûes par les objets; elle y excite des ébranlemens

Digitized by Google

semblables ou analogues à ceux que les objets y avoient excités; par là elle réveille les sensations attachées à ces ébranlemens ec. et il ajoute ailleurs que si toutes les sensations tiennent à des fibres qui leur sont propres, le rappel d'une sensation par une autre sensation doit dépendre de la communication médiate ou immédiate qui est entre les faisceaux de fibres appropriées à ces sensations.

Selon cette opinion, l'ame n'a de part au rappel des sensations que comme principe actif, qui sentàla vérité, mais qui ne conseve nullement les impressions qu'il reçoit, puisque c'est au mouvement des fibres du cerveau, qu'il faut attribuer le renouvellement des sensations.

Au sujet des idées il s'exprime à peu peès de la même façon = comme chaque idée, dit-il, = a ses fibres, chaque raisonnement a sa Com= binaizon de fibres; et la mémoire des mots dé= pend des déterminations que contractent les fi= bres appropriées aux mots. =

D'aprèes cette supposition, notre cerveau devroit contenir autant de fibres et de faisceaux de fibres différemment conformées qu'il ya dans la nature d'espèces d'obiets capables de faire impression sur nos sens, et que le langage a de termes pour les exprimer. Et comme les termes varient suivant les langues, et qu'une homme peut apprendre plusiers langues, il faut encore supposer qu'il y a dans notre cerveau des fibres appropriées aux mots de toutes les langues.

Je demanderai seulement s'il est vraisemblable que l'organisation du cerveau d'un homme puisse être formée d'autant de fibres et de faisceaux de fibres différemment constituées, qu'en

exigeroit ; par exemple, l'intelligence et le souvenir des raisonnemens simples et composés contenus dans un livre. Seroit-il possible que celui qui apprendroit par coeur plusieurs volumes, eût dans son cerveau autant de fibres et de faisceaux de fibres, qu'il en faudroit pour les approprier à chaque mot, à chaque idée et à chaque notion dont il auroit enrichi par là sa mémoire ? Je laisse à des exprits plus profonds et plus pénétrans le soin de résoudre les difficultés que présente un pareil système; difficultés qui tiennent à la multitude presque infinie d'idées, et d'idées prodigieusement variées qui peuvent entrer dans la rête de l'homme; à la variété, à la combinaison de ces idées; à la manière dont elles naissent les unes des autres, et à la pomptitude avec, la quelle elles paroissent et disparoissent suivant le bon plaisir de l'ame.

Je ferai cependant quelques réflexions sur l'inconvenient qui a empêché Bonnet d'admettre des fibres identiques pour rendre raison de la mémoire et de l'immagination.

Suivant sa feçon de penser les sensations dépendent de l'action des objets sur les fibres sensibles du cerveau; et le rappel de ces sensations, des déterminations qu'ont contractées les molécules de ces fibres en vertu des impressions qu'elles ont reçues; d'où il a dû naturellement conclure qu'un mouvement différent qu'imprimeroit successivement un nouvel objet à la même fibre, en changeant la disposition de ses molécules, déttuiroit ces premiéres impressions, et effaceroit par conséquent le souvenir des sansrtions qui y répondent; ce qui ne peut arriver, si l'on admet des fibres appropriées à chaque espèce de sensations et d'idées.

Mais en admettant de telles fibres, a-t-il affermi les fondemens de son système? a-t-il donné plus de Vraisemblance à ses suppositions? a-t-il, dis-je, confondu par cette voie les incrédules et les materialistes?

Je crois faire assez entrevoir par ces seules réfléxions l'abyme que la raison découvre à travers l'obscurité des preuves dont il appuye ses raisonnomens, pourque mes lecteurs puissent sentir les conséquence dangereuses que son système entraîne.

Voyons à présent en quels termes il parle de l'ame = Mille fibres identiques, dit-il, ne = produisent qu'une même sensation; mille fibres = différentes produisent mille sentimens divers, = qui sont mille manières d'être que l'ame di- = stingue. Elle se sent donc elle-même de mille = manières différentes, et tout cela va se résou- = dre en une sorte d'unité, existence.

Il suit de cette théorie que l'ame ne se sentiroit plus, ou, pour mieux dire qu'elle cesseroit en quelque façon d'exister, si les fibres du cerveau, aux quelles tiennent selon lui les sensations et les idées, n'exerçoient plus leurs fonctions.

= La vie, dit-il ailleurs, est-elle autre chose = que la sensation des idées rappellées les unes par = les autres?

Mais une vie spiritnelle, telle qu'il la suppose; qui s'éteint dès que les organes cessent d'agir, est-elle d'un genere différent de celle qui anime toute la nature?

Si l'on se donne la peine d'analyser et d'approfondir la système de cet auteur sur la mécanique de notre être, on verra qu'il n'accorde dans le fond à l'ame qu'une force motrice, et la fa-

culté de modifier son activité en raison des mouvemens qui s'executent dans les fibres sensibles du cerveau qui aboutissent à son siège.

Suivant cette hypothèse, un cerveau vuide d'idées est un pays désert, dont cet être qu'on appelle *ame* est mis en possession par la nature sous la sauvegarde et l'administration des sens. Ceux-ci, au moyen des acquisitions qu'ils font sans cesse dans le monde sensible, au quel ils tiennent par essence, font de ce puys une Monarchie, et du propriétaire un Roi, mais un Roi qui perd son sceptre et sa Couronne, si ses agens ou suppôts l'abandonnent.

Voyons à présent comme il raisonne à l'égard des facultés et des sentimens de l'ame dans son essai de Psycologie. = L'imagination qui d'un = pinceau fidèle retrace à l'ame l'image des cho= ses, n'est qu'une modification de la force mo= trice de l'ame, qui monte les fibres et les esprits = sur un certain ton approprié aux objets qui = doivent être représentés, et semblable à celui = que les objets y imprimeroient par leur pré= sence. L'attention, dit-il, dans son essai ana= lytique, est une force, qui, en s'appliquant, = aux fibres sensibles, augmente l'intensité de = leurs mouvemens. Cette force tend donc à = fortifier dans les fibres toutes les déterminations = qui leur ont été imprimées ec.

= La force du génie dépend de la force de = l'attention: celle-ci dépend de la force des fi= bres sur les quelles l'attention se déploie. Plus ces = fibres ont de capacité à retenir les mouvemens = que l'attention leur imprime, plus elles ont de = force intellectuele ec.

= Les rapports qui lient les idées de récon-

= noissance à celles de bienfait, sont aussi naturels que ceux qui lient le fer à l'aiman. Mais = ces idées tiennent à des fibres qui leur sont = appropriées: les fibres ont donc aussi rapport = entr'elles, elles sont harmoniques. La nature = de ces fibres, la manière dont elles jouent, = les mouvemens accessoires qu'elles reveillent, = sont la cause physique du plaisir moral atta- = ché à la contemplation de la reconnoissance = et de la gratitude. L'entendement juge donc = des rapports moraux, comme la sensibilité ju- = ge des rapports physiques. L'entendement n'est = donc qu'une sensibilité plus relevée que la = sensibilité proprement dite. Il a comme celle- = ci ses fibres; et l'art avec le quel l'éducation = sait les manier décide de la perfection morale = de l'individu. On peut donc admettre qu'il y = a entre les fibres de l'entendement, des rap- = ports analogues à ceux qui sont entre les fibres = de la sensibilité. Du jeu harmonique des fibres = de la sensibilité dérive le plaisir attaché au = beau physique. Le jeu harmonique des fibres = intellectuelles est le fondement physique du = plaisir attachè au beau moral.

On va voir comme il définit le raisonnement, les préjugés et le caractére.

= Le sujet et l'attribut, les idées moyennes = et la conclusion tiennent à différens faisceaux = de fibres; et l'ordre dans le quel ces faisceaux = sont mùs, constitue l'harmonie phyisique du = jugement et du raisonnemment.

= Les préjugés sont des habitudes: ils tien- = nent à des fibres qui ont été long-temps ébran- = lées; ces fibres tiennent à un grand nombre = d'autres fibres, qui ont participé à leurs mou- = vemens,

= Pour détruire les préjugés, il faut donc
= changer les déterminations des fibres qui leur
= sont appropriées, ou imprimer à d'autres fibres
= des mouvemens contraires ou différens.

= Il en est de même du caractère : lorsqu'il
= est une fois formé, il est le résultat de toutes
= les idées, et de tous les sentimens qui peuvent
= devenir le principe des actions ; et tout cela
= tient à une multitude de fibres, dont il fau-
= droit changer les déterminations pour parvenir
= à changer le caractere.

Il n'est donc, suivant ce langage, aucune de nos facultés intellectuelles, aucune de nos habitudes, et aucun de nos sentimens qui ne dépende essentiellement du mécanisme des organes, et qui ne soit un effet de l'organisation et de l'énergie que la variété de cette organisation nous met en état de déployer.

L'ame ne seroit par conséquent qu'un principe actif; et ses facultés, ses sentimens et ses habitudes ne nous présenteroient que le résultat des rapports combinés entre l'action de sa force motrice, et les déterminations que les molécules des fibres, appropriées aux sensations et aux idées, auroient contractées en vertu des mouvemens que les objets extérieurs leur impriment par l'entremise des sens.

Il s'ensuivroit de là que si la bête étoit organisée comme l'homme, et son cerveau parconséquent pourvu de ces prétendues fibres que l'auteur appelle intellectuelles, elle réfléchiroit et raisonneroit aussi bien que lui ; et alors son opinion ne seroit nullement différente de celle d'Elvétius.

Mais comme il a senti qu'en faisant dépen-

dre de l'organisation le sentiment de la personnalité, il portoit ouvertement atteinte au dogme de la spiritualité et de l'immortalité de l'ame, il a tâché d'applanir une telle difficulté par cette ingénieuse supposition: = Le corps calleux, = dit-il, qui tombe sous nos sens, n'est pas sans = doute l'organe immédiat des opérations de no- = tre ame. Cet organe est problablement dans = les dernières ramifications des nerfs, dans ces = ramifications qui échappent aux meilleurs my- = croscopes.

= Nous sommes si peu instruits sur la stru- = cture des principaux troncs des nerfs, qu'il = n'est pas surprenant que nous le soyons moins = encore sur celle du corps calleux; et je ne = doute point que la dissection, aidée de tous = les moyens que l'anatomie moderne a inventés, = ou qu'elle pourra inventer encore, puisse jamais = nous procurer sur ce point intéressant les lu- = mières que nous désirons.

= Nous pouvons cependant conjecturer avec = quelque vraisemblance que le corps calleux qui = nous est connu, est, non le véritable siège de = l'ame, mais une enveloppe de ce siége, par = le quel il tient à tout le systéme nerveux, = comme il tient par celui-ci à toute la machine.

= On est aujourd'hui fort porté à penser que = le fluide nerveux est d'une matière analogue à = celle du feu ou du fluide électrique. J'ai dit = quelque chose là-dessus dans le paragraphe 3. = je reprendrai une supposition que je n'ai faite = qu'indiquer dans ce paragraphe, et dans le = paragraphe 78.

= L'intensité de la sensibilité prouve au = moins la prodigieuse mobilité de l'organe des

opérations de notre ame : Une conséquence très-naturelle de cette mobilité, connue par l'expérience, est que cette petite machine doit être composée d'une matière très-subtile. Nous ne connoissons pas de matière plus mobile, plus subtile que celle du feu et de l'éther des philosophes modernes.

Et c'est une conjecture qui n'est pas dépourvue de probabilité, que l'organe immédiat des opérations de notre ame est composé d'une matière analogue à celle du feu et de l'éther. Je ne pense pas que l'on trouve aucune difficulté à admettre que l'auteur de notre être ait fait uno machine organique avec les élémens du feu, de l'éther ou de la lumière. Mais je ne décide point si c'est avec de tels élémens ou des élémens analogues. Je sais que Dieu a pu varier autant les élémens, qu'il a varié les agrégats qui résultent de leur union.

Avant les admirables découvertes de Newton auroit-on supposé que la lumière est un corps très-composé? La dissection hardie que ce génie prodigieux a su farie d'un rayon solaire, a montré à l'univers étonné que ce rayon est un composé de sept rayons différens; différemment colorés et immuables, et que les élémens de chaque rayon sont essentiellement différens des élémens de tous les autres.

Il semble donc que je puis inférer de ces faits que Dieu ait fait une machine organique avec une matière analogue à celle de la lumière, et dont les élémens soyent assez variés pour fournir à la composition d'un grand nombre de parties essentiellement différentes. On conçoit même assez comment la combinaison

Digitized by Google

= de quelques uns de ces élémens a pu suffire à = une telle composition. Or, que la probabilité = dont je parle ait été mise en acte, c'est ce = que l'instantanéité des effet sparoît prouver, com= me je le dis au commencement de ce para= graphe.

= Je conçois donc que c'est par cette petite = machine éthérée, que les objets agissent sur = l'ame et que l'ame agit sur les objets. Je ne = chercherai point à deviner comment les sens = communiquent avec cette petite machine; si = cette communication se fait par l'entremise de = tout le système nerveux, dont la nature = paroît analogue à celle de cette machine, ou = si cette communication s'opère par les extré= mités solides des filets nerveux dont l'assembla= ge compose les organes des sens. Au fond il = importe peu à mon but de décider cette que= stion.

= Ainsi quelle que soit la manière de cette = communication, les filets du siège de l'ame qui = correspondent avec les sens, en recoivent cer= taines déterminations qui constituent le physi= que de la mémoire et du souvenir. La mort = rompt cette communication du siège de l'ame = avec les sens. Mais la nature du siège de l'ame = est telle qu'elle peut le soustraire à l'actiou des = causes qui opèrent la dissolution des corps = grossiers.

= Dans ce nouvel état l'ame peut conserver = son moi, sa personnalité. Son ame se trouve = unie à une petite machine, dont quelques fibres = ont retenu des déterminations plus ou moins = durables. Il peut se faire dans cette machine = des implusions intestines, d'où naissent des son-

Digitized by Google

ges, qui contribueront à fortifier les déterminations contractées dans le premier état.

Il faut avouer que ces opinions sont dignes d'un grand naturaliste. Aussi ne sauroit-on lui reprocher de n'avoir pas mis en pratique le précepte qu'il donne aux philosophes d'étudier l'homme comme le physicien étudie la nature. On ne peut assurément lui imputer d'avoir négligé cette méthode : les efforts d'imagination qu'on décéle à cet égard dans tout son ouvrage, le justifient pleinement sur ce point; et en se surpassant lui même par cette ingénieuse fiction du siège de l'ame tel qu'il l'a défini, il semble avoir voulu montrer qu'il est fort au dessus des Reamur, des trambley, des Jussieux et des Lionet dans la connoissance de la physique et de l'histoire naturelle.

Mais un métaphysicien ne se laisse pas abuser par de vaines suppositions. Il connoît assez combien l'esprit differe de la matière, et sa supériorité sur elle, pour ne pas apprécier plus que leur juste valeur des preuves de la spiritualité et de l'immortalité de l'ame déduites en général de la nature corporelle; et il apperçoit aisément à travers les détours d'une imagination beaucoup trop fertile, ce que ses saillies ont d'équivoque et de dangereux. En effet si on se dépouille de toute prévention, on sera fort embarassé à assigner une place parmi les intelligences à un être plus passif qu'actif, plus automate que libre, dont l'éxercice de ses facultés est essentiellement dépendant des mouvemens qui se font dans les organes de son enveloppe matérielle. Voyons cependant si cette petite machine fibreuse que l'auteur représente comme le siège imperissable

de l'ame, et qu'il suppose contenir le germe d'un corps incorruptible et glorieux, a assez d'analogie avec elle, pour être l'instrument et, pour ainsi dire, l'arbitre de ses facultés.

Quelque subtils que puissent être les élémens des organes de cette petite machine, et quelle que soit leur nature, il suffit qu'elle soit dans l'ordre matériel, pourqu'elle doive être soumise à la loi imprescrfptible de la destruction.

Il reconnoît comme nous deux natures dans tout être organisé, l'une divisible et corruptible, l'autre indivisible et incorruptible. Nous ne doutons pas non plus que le principe de la matière ne soit immateriel comme dérivant d'une source spirituelle : mais nous sommes pleinement convaincus de la matérialité de ses productions et de la corruptibilité qui leur est attachée. Or, si tous les Corps organisés sont sujets au dépérissement et à la destruction, le siège de l'ame en question doit l'être necessairement comme production matérielle de son principe générateur. D'eù il suit que cette petite machine organique ne peut, par une conséquence de sa nature, être indestructible. Et comme, suivant l'hypothèse de l'auteur, l'ame doit demeurer unie à son siège pour pouvoir conserver le sentiment de sa personnalité, on ne peut pas faire autrement que d'en conclure, que ce prétendu siège, tel qu'il l'a defini, est un être de raison, ou que l'ame peut cesser de se sentir, ce qui en quelque façon serois le même que cesser d'être, si, après quelque laps de temps, des causes occasionnelles venoient à le renverser et à le dètruire.

Ces raisons, prises dans la nature des choses, nous conduisent, comme par incident, à des

reflexions d'un genre plus élevé; mais avant de les exposer, je veux mettre sons les yeux du lecteur, la peinture que notre auteur fait dans son essai de Psycologie du mécanisme de ce siège de l'ame.

= Le siège de l'ame, dit-il, est une petite = machine prodigieusement composée, mais pourtant fort simple dans sa composition. C'est un = abrégé très-complet de toutle système nerveux, = une Néurologie en miniature. On peut se representer cet admirable instrument des opérations de notre ame, sous l'image d'un clavessin, d'un orgue, d'une horloge ou sous celle = de quelque autre machine beaucoup plus composée encore.

= Ici sont les ressorts destinés à mouvoir la = tête; là sont ceux qui font mouvoir les extrémités: plus haut sont les mouvemens des sens = au-dessus sont ceux de la respiration et de la = voix ec. Et quel nombre, quelle harmonie, = quelle variété dans les pièces qui composent = ces ressorts et ces mouvemens! L'ame est = le musicien qui exécute sur cette machine différens airs, ou qui juge de ceux qui y ont été = exécutés et qui les répete.

= Chaque fibre est une espèce de touche ou marteau destiné à rendre un certain son. Soit que = les touches soyent mues par les objets, soit = que le mouvement leur soit imprimé par la = force motrice de l'ame, il ne peut différer qu'en = durée et intensité. Ordinairement l'impression = de l'objet est plus durable et plus vive que = celle de la force motrice; mais dans les songes et dans les maladies l'imagination acquient = assez de force pour élever ses peintures au niveau de la réalité.

D'aprés une telle description, examinons un peu, si, selon la connoissance qu'il nous est permis d'avoir de la nature de l'esprit humain, nous pouvons raisonnablement faire dépendre l'exercice de ses facultés du mécanisme prodigeusement composé, que l'auteur attribue à cette petite machine qu'il représente comme le siège indestructible de l'ame.

Les principes des êtres sont indivisibles et immuables. Il n'est pas plus permis à l'être matériel de varier et de diviser l'essence de l'esprit, qu'il n'est permis à celui-ci de varier et de diviser l'essence de la matière. Chaque substance a son régne, et chaque régne a ses loix inprescrptibles, avec cette différence que le régne des intelligences n'a point de bornes; au lieu que celui de la corporéité est circouscrit dans la sphère de l'universalité des êtres qu'elle embrasse.

L'objet de la loi des intelligences est l'exercice de leurs facultés pour la fin unique de leur bonheur: celui de la loi des êtres matériels est le développement de leurs germes, et l'accroissement et le bien être des individus qui en résultent. Mais ce qui met une différence hors de tout rapport entre la loi des esprits et celle de Corps, c'est que celle-ci est seulement le résultat d'un acte de la volonté de cet être infini, qui est lui même la source et le loi de toute intellicence.

Or si le monde sensible est l'ouvrage d'une intelligence, on ne souroit, sans choquer la raisons, faire dépendre essentiellement les opérations de l'esprit de l'organisation du Corps, attendu que celle-ci étant elle même le résultat

Digitized by Google

d'un acte intellectuel, il en résulteroit que l'effet Domineroit sur la cause; à moins qu'adoptant l'opinion si combattue de la coéternité de la matière avec Dieu, on ne prétendit attribuer l' exercice des facultés de cet être supréme à la même cause: supposition absurde, autant qu'insensée, qu'on voudroit ridiculement fonder sur l'aualogie qu'on apperçoit entre l'intelligence Divine et l'intelligence humaine, et sur cet axiome qui dit que dés effets semblables supposent identité de cause.

D'ailleurs, si l'on supposoit que l'être suprème a besoin d'un siège organisé, ou de toute autre modification de la matière pour exercer ses facultés, il faudroit nécessairement cherchér hors de lui la cause de cette nécessité; ce qui nous jetteroit dans le Polythéime, qui est un pléonasme en métaphysique: car ce qui est composé est incompatible avec la nature d'un être simple, tel que la Divinité, qui a nécessairement en soi tout ce qu'il faut pour l'entier exercice de ses facultés.

Aprés avoir considéré l'intelligence humaine dans ses rapports avec l'intelligence divine, voyons si la manière dont Bonnet rend raison de la réproduction des idées, est de quelque poids à son systême, et, surtout, si elle est conciliable avec ceque nous enseigne la religion.

= La première production des idées, dit-il,
= et dûe au jeu des organes. La seconde produ-
= ction, leur réproduction dêpendroit-elle d'une
= autre cause totalement differente? je ne le pré-
= sume pas, et le sentiment contraire me paroît
= plus probiable.

= L'ame se retrace la forme d'un globe en

= mouvant les fibres d'un même paqet de maniè-
= re que le mouvement décroisse par dégré de-
= puis le milieu du paqet jusqu' à ses bouts.

= L'ame calore cette image par les vibra-
= tions qu'elle excite dans le fibres appropriées
= à l'espèce de couleur que le globe a réfléchie.

= L'ame se représente la grandeur du globe
= en mettant en mouvement une etendue de fi-
= bres égale à celle que l'image, occupée par le
= globe, occupoit sur la rétine.

= En revillant l'images des Corps interpo-
= sés et environnans, l'ame réprodnit les idées
= de distance et de situation.

= Elle réproduit la perception du mouve-
= ment en imprimant à toutes les fibres, placcés
= sur la ligne que l'image produite par le glo-
= be a parcourue, les mouvemens particuliers
= d'où résultent sa forme, sa couleur et sa
= grandeur.

= Au reste, comme les qualités sensibles
= qui caractérisent un objet, s'offrent à nous en
= même temps, et que ce n'est que par abstra-
= ction pour en faciliter l'examen que nous les
= séparons, l'ame réproduit aussi l'idée det cet
= objet entier avec toutes ses déterminations et
= dans le même instant indivisible.

= Tous les mouvemens dont nous venons de
= parler s'xécutent à la fois.

= Il en est de la réproduction des idées que nous
= recevons par le sens du toucher, du goût, de
= l'odorat, de l'ouie, comme des réproductions
= des idées que nous recevons par le sens de la
= vue. C'est en imprimant à chaque organe des
= mouvemens semblables à ceux que les objets y
= avoient imprimés, que l'ame se rappelle les

Digitized by Google

= perceptions et les sensations attachées à l'action = de ces objets.

Il faut donc supposer que l'ame agit avec choix et discernement dans le même instant indivisible sur un grand nombre de fibres et de paquets de fibres pour pouvoir se retracer tout à la fois et simultanément, la forme, la couleur, la grandeur, le mouvement, la distance, et la situation d'un objet, et souvent même de plusieurs objets dont elle peut vouloir se rappeller.

Je pense en avoir dit assez pour faire voir que l'istantanéité et l'indivisibilité de l'action par la quelle l'ame réproduit dans un instant indivisible toutes les perceptions dont l'assemblage forme l'image d'un ou plusieurs objets, prouvent le peu de vraisemblance de cette supposition.

D'ailleurs si les organes grossiers du cerveau sont sujets, comme on n'en peut pas douter, à l'obstruer et se déranger, les fibres sensibles, qui, selon l'auteur, servent à la réproduction des idées, devroient avec plus de raison encore être exposées au même accident; ce qui rendroit en ce cas le rappel des idées imparfait, parceque le dérangement supposé les mettroit hors d'état de réproduire les mouvemens qui leur auroient été imprimés par les objets.

Supposons, par exemple, que parmi les fibres qui doivent servir à la réproduction de l'idée composée de l'homme, la fibre appropriée à l'idée de l'oeil ou à celle de l'oreille fut dérangée ou obstruée; il est certain que la personne qui auroit éprouvé cette altération dans son cerveau, verroit tous les hommes sans yeux et sans oreilles; Cependant l'expérience prouve qu'il

Digitized by Google

n'arrive jamais que nous nous représentations dans la veille un objet autrement que nous l'avons vu, c'est-à-dire manquant de quelqu'un des attributs et des qualités dont la réunion en forme l'image complète.

D'aprés ces réflexions on se persuadera aisément, que la mécanique des idées proposée par l'auteur, n'a pas plus de probabilité quant aux résultats, qu'elle a de convénance avec la nature d'un être libre, intelligent et raisonnable, tel que l'ame humaine.

Les effets, qui résulteroient de cette prétendue mécanique, nous conduiroient à penser que les *Phantasma*, ou les réprésentations des objets ne se forment point dans la substance de l'ame, et que ses perceptions ne sont que des apparitions dont la durée suit celle des mouvemens analogues qui s'exécutent dans les fibres qui leur sont appropriées. Mais comme un être immatériel est censé avoir en soi tout ce qu'il faut pour l'entier et libre exercice de ses facultés indépéndamment des moyens que l'organisation peut lui prêter; en admettant la mécanique des idées proposée par l'auteur, il s'ensuivroit que l'ame ne seroit qu'une force aveugle, dirigée par une puissance étraugère. Or une telle force ne serois point du tout différente de celle que le premier Moteur exerce sans relâche sur toute la nature.

Voilà ce me semble la conséquence d'un système qui fait dépendre essentiellement la personnalité, et tous les phénomènes de la mémoire et de l'imagination de la mécanique des fibres appropriées aux sensations et aux idées; à moins que révoquant en doute la bonne foi de l'auteur, on n'aimât mieux croire que ce prétendu siège

de l'ame, qu'il a donné en quelque façon comme l'arbitre de ses facultés et l'instrument nécessaire de ses opérations, n'est dans lé fond, qu'une ingénieuse fiction, imaginée pour voiler le *Spinosisme* de ses maximes et éviter de dire ouvertement que la penseé est une faculté de la matière organissée. Mais nous allons traiter plus profondement cette question.

Continuation du même sujet.

On ne peut nier que le système de Bonnet sur la mécanique des idées n'ait beaucoup de rapport avec celui des traces causées dans le cerveau par l'impression des objets, que Malebranche propose dans sa *recherche de la vérité*.

On peut même regarder au fond l'analyse du système de Bonnet, quant au rappel des idées, comme le développement de celui de Malebranche, puisque les prétendues traces que les esprits animaux reveillent, selon ce dernier, dans le cerveau au gré de l'ame, ne peuvent avoir lieu que dans des fibres, attendu que c'est dans les fibres que circulent les esprit animaux.

Il est certain que le système de Malebranche est en général très-commode pour faire résoudre bien de questions épineuses de Psycologie; mais il ne leve pas les difficultés qu'entraîne le rappel des idées par le moyen du mécanisme des fibres du cerveau, qu'il semble admettre comme Bonnet pour le même effet.

Cet auteur partant de ce principe certain que Dieu a en soi les essences ou les idées de tous les êtres, conclud que nous voyons tout immédiatement en lui d'une manière intelligible,

c'est-à-dire, que nous voyons en Dieu les idées de Dieu qui représentent les êtres créés; mais que ces idées, quoique présentes et au milieu de nous, nous sont cachées, lorsque le mouvement des esprits animaux ne reveille point les traces qui leur repondent.

La différence qu'il paroît donc y avoir entre le système de Malebranche et celui de Bonnet à l'égard de la réproduction des idées, consiste en ce que ce dernier suppose qu'il y a dans le cerveau un nombre prodigieux de fibres appropriées à cette multitude innombrable de différentes idées qui peuvent entrer dans la tête d'un homme, et que l'ame rappelle ces idées en agissant sur ces fibres, et en y renouvellant les mêmes mouvemens que les objets y avoient excité par leur présence: Au lieu que Malebranche prétend, qu'en conséquence de l'action de l'ame sur le cerveau, les traces que les objets y avoient formées par l'entremise des sens, sont reveillées par les esprits animaux pour nous faire voir en Dieu ces mêmes objets d'une manière intelligible; et cela par une suite de l'institution de la nature, et en vertu de notre union étroite avec Dieu.

Quoique ce soit véritablement par l'entremise des fibres du cerveau que l'ame reçoit les impressions des objets extérieurs, il ne s'ensuit pas qu'elle soit obligée d'agir sur ces fibres pour réproduire les idées qu'elle a acquises en vertu de ces impressions. Si elle les reproduisoit en agissant sur des fibres, elle réproduiroit aussi de la même manière ses sensations de douleur: mais notre expérience intérieure nous montre le contraire, puisque, quelque effort d'imagination que

nous puissions faire pour réproduire en nous la sensation douloureuse d'une blessure après la guérison, nous ne saurions y parvenir; et s'il nous en revient quelque chose à la mémoire, ce n'est tout au plus qu'une idée très-confuse et très-foible, qui n'est rien en comparaison de la sensation, et qui même est peut-être toute autre chose, puisque sans le ressouvenir des circonstances qui l'ont accompagnée, nous ne pourrions nous en retracer aucune idée. Cependant si le principe sensible agissoit sur des fibres pour réproduira ses idées, il devroit à plus forte raison réproduire par le même moyen ses sensations de douleur; attendu que les fibres du cerveau qui ont servi à produire en lui le sentiment de la douleur, ayant été sans comparaison beaucoup plus fortement ébranlées que celles qui ont servi à la production des idées, sont censées plus capables de retenir les déterminations qu'elles ont contracrées; et conséquemment il devroit, en agissant sur ces prétendues fibres appropriées aux sensations, réproduire celles-ci, comme on veut qu'il réproduise les idées en agissant sur des fibres qui leur sont appropriées.

Il est certain que nous ne pouvons voir les objets extérieurs que par l'entremise de l'organe de la vue; et l'on conçoit aisément que des fibres homogènes et identiques suffisent pour nous les faire voir et nous en faire acquerir l'idée. Mais on ne conçoit pas comment de telles fibres pourroient suffire au rappel des idées, si l'on suppose, comme Bonnet, que le principe actif doive pour les rappeler, agir sur ces fibres et y renouveler les mêmes mouvemens que les objets extérieurs y avoyent excité par leur pré-

sence; à moins que conformement à l'ancienne doctrine de l'école, si victorieusement combattue, on n'admette que les objets envoyent des espèces qui leur ressemblent. Mais quoique l'on conçoive que, dans cette supposition, des fibres identiques pourroient à certains égands suffire, il faudroit néanmoins que chaque espèce eût une fibre qui lui fût appropriée, et où elle demenrât logée pour être prête à s'offrir à l'ame, telle qu'un fantôme, en conséquence des mouvemens que celle-ci exciteroit par son action dans cette fibre; autremment le cerveau se rempliroit d'une multitude innombrable et confuse d'espèces différentes que l'ame ne sauroit débrouiller pour se les représenter avec ordre et netteté.

Il faut donc, pour pouvoir en quelque façon expliquer cette prétendue mécanique des idées, admettre de toute nécessité dans le cerveau de l'homme une infinité de fibres toutes différemment constituées et appropriées à chaque sorte de sensations et d'idées, puisque sans ce moyen on ne sauroit rendre raison de leur réproduction.

Je vais tâcher de montrer de la manière la plus succinte qu'il me sera possible, les difficultés qui rendent cette hypothèse inadmissible; et je commence par les sensations.

La sensation de l'odorat, par exemple, est susceptible d'un nombre infini de modifications. Suivant mon système ces modifications ont lieu dans la substance du principe sensible, et se terminent à lui comme à leur centre.

On ne sauroit douter qu'il ne soit nécessaire que les corpuscules, qui s'exhalent des corps odoriférans, frappent les nerfs olfactoires, pour que l'être sensible puisse sentir une odeur quelconque.

On ne peut douter encore que la configuration et la propriété des élemens de ces corps ne différent essentiellement dans chaque espèce.

Il paroît d'après cela que les corpuscules, qui s'eschalent des corps, doivent nécessairement imprimer à l'organe de l'odorat des mouvemens analogues à leur forme et à leur nature en agissant sur une multitude de fibres identiques, qui, formant un tout systématique, se prêtent indistinctement à toutes les impressions qu'elles reçoivent de déhors, et les transmettent à l'être sensible pour exciter en lui les sensations des différentes odeurs. Ainsi, au moyen du cette mécanique simple, on peut rendre raison de toutes les sensations de l'odorat, sans qu'il soit nécessaire de supposer que l'organe de ce sens est composé de faisceaux de fibres appropriées à chaque sorte d'odeur. Supposition d'autant moins probable, qu'il faudroit admettre dans le cervéau, seulement pour le sens de l'odorat, un nombre infini de ces faisceaux; puisqu'il y a en quelque façon autant de sortes d'odeurs différentes, qu'il existe dans la nature de différentes espèces de substances matérielles ou de corps.

Puis donc qu'il répugne à la raison d'admettre dans l'organe de l'odorat cette multitude infinie de fibres différemment constituées, il me semble qu'on est d'autant moins fondé à se servir de ce moyen pour expliquer les différentes sensations dont ce sens est susceptible, que la connoissance que nous avons de la diversité des corpuscules qui émanent des différens corps, nous suffit pour en rendre raison. Et s'il est vrai que la diversité des sensations de l'odorat ne dépend

point de la diversité des fibres, mais seulement de la forme, de la qualité, et du dégré d'activité et d'élasticité des corpuscules qui s'exhalent des différens corps; on doit convenir que le système de Bonnet, quant au mécanisme de l'odorat et à la réproduction des sensations de cette espèce, est destitué de fondement. Or, s'il est tel par rapport à ce sens, on ne peut guère douter qu'il ne le soit à l'égard des autres; puisque les mêmes raisons que je viens d'apporter peuvent servir pour tous les sens à quelque différence près dépendante de leur nature respective.

Mais quoique des fibres identiques ne suffisent pas pour faire expliquer la réproduction des sensations, on conçoit qu'il est aisé d'expliquer par ce moyen leur simple production.

Appliquons maintenant ces considérations à la réproduction des idées, et voyons, si en admettant dans le cerveau des fibres et des paquets de fibres appropriées à chaque idée, on peut expliquer cette réproduction, et justifier par là le sentiment de Bonnet: car, si cette hypothèse ne peut se soutenir, son système sur la mécanique des idées tombe de lui-même.

L'Anatomie nous montre que les organes de tous nos sens sont composés de petits filets qui ont leur origine dans le milieu du cerveau, et qui vont en se ramifiant aboutir jusques aux parties extérieures du corps que nous appellons les sens extérieurs.

Si on applique cette description particuliérement au sens de la vue, on se persuadera facilement, que, lorsque les rayons, qui sont réfléchis de la surface des objets, frappent la partie extérieure de l'organe, l'impression doit se com-

muniquer par un mouvement progressif jusqu'à la partie intérieure où s'opère la vision.

Il est aisé de comprendre d'après cet exposé que nos yeux sont des lunettes naturelles extrêmement composées, puisque leur organisation est formée d'un nombre prodigieux de fibres et de fibrilles, et que leurs humeurs font le même effet que les verres dans les lunettes; et c'est surtout l'exacte proportion et le juste éloignement qu'il y a entre le cristalin et la rétine, qui nous font voir les objets extérieurs, et qui décident de la perfection de la vue.

Or toutes les fibres qui composent l'organe de ce sens ne formant jusqu'au siège des perceptions qu'un tout systématique qui tend uniquement à transmettre à l'ame les impressions des objets, il ne paroît pas vraisemblable qu'il puisse y avoir dans l'étendue de cet organe des espaces intermédiaires, occupés par des fibres et des faisceaux de fibres appropriées aux différentes idées, et destinées a être les instrumens de leurs réproductions; attendu que, si cela étoit ainsi, l'organe entier ne formeroit plus un tout systématique, dont les diverses parties doivent conspirer à un seul et même but, qui est de transmettre à l'ame l'image des objets extérieurs d'après l'impression que ceux-ci ont fait sur la prunelle; car l'on sent qu'il est nécessaire à cet effet, que tous les fibres qui composent l'organisation de la vue, depuis la partie extérieure jusqu'à l'extremité intérieure qui aboutit au *sensorium* ou au siège des perceptions, soyent en quelque façon homogènes et identiques, et par conséquent que l'organe entier soit, ainsi que je l'ai déjà dit, constitué de manière à recevoir

et transmettre indistinctement toutes les impressions rélatives à ce sens; de même qu'une corde d'instrument, dont tous les fils sont homogènes et identiques, est propre à rendre différens sons selon la manière dont elle est pincée. Car, si les molécules étoient différentes dans chaque fibre, comme il faudroit que cela fût pourque chacune d'elles pût être appropriée à une idée particulière, le système de l'organisation seroit en défaut par rapports aux actes continuels de la vision; parceque la différente conformation de chaque fibre, en interrompant les vibrations, empêcheroit l'effet de l'action de l'organe, lorqu'il s'agiroit de voir un objet nouveau et non encore apparçu.

Si l'on veut au contraire que des fibres identiques puissent suffire pour la conservation des idées, et que cette conservation dépende seulement des déterminations que les molécules des fibres ont contractées en conséquence de l'action des objets sur la partie extérieure de l'organe, il en résultera inévitablement, que l'impression d'un objet sur une fibre déjà ébranlée par un autre détruira l'impression antécédente, d'ou il s'ensuivra que la réproduction de l'idée attachée à cette impression antécédente, ne pourra plus avoir lieu; à moins qu'on ne suppose contre toute vraisemblance, qu'indépendemment des fibres qui ont été déjá ébranlées, il reste toujours dans la tete la plus remplie d'idées, un nombre inépuisable de fibres vierges, prêtes à recevoir les nouvelles impressions de déhors.

Il paroît donc toujours plus évident, que le rappel des idées ne peut pas plus s'expliquer en admettant à cet effet dans l'organe de la vue des

Digitized by Google

fibres homogènes et identiques, qu'on supposant qu'il est formé de fibres toutes différemment constituées et appropriées aux différentes idées.

J'ajoûterai à ces réflexions quelques autres raisons pour mieux faire sentir l'improbabililé de cette hypothèse.

On ne sauroit douter que le plus grand nombre de nos idées ne nous viennent par la vue. C'est par l'entremise de ce sens le plus noble, le plus utile et le plus général, que nous pouvons acquerir une connoissance prompte et claire des objets extérieurs; et cela en vertu de l'acte de la vision, dont le mécanisme s'execute, comme on le va voir, d'une manière très-simple.

Les rayons, réfléchis par un objet, frappent d'abord la prunelle de l'oeil, passent à travers et vont peindre cet objet sur la rétine. Et comme celle-ci est formée par les filets du nerf optique, le quel va aboutir au sensorium ou siège des perceptions, c'est par l'entremise de ce nerf que l'ame voit l'image de l'objet peinte sur la rétine; la quelle image *disparoit* avec la présence de cet objet: voilà à quoi se réduit la fonction de l'organe. Or il ne paroît pas vraisemblable par les raisons que j'ai données, que cet organe puisse transmettre de nouveau à l'ame l'image de ce même objet, sans que celui-ci ou les rayons qui en réflechissent, agissent nouvellement sur la prunelle.

D'ailleurs il ne semble pas que l'impression des rayons, qui réfléchisseut des objets, soit capable de laisser aucune trace dans l'organe; attendu que l'experiénce nous fait voir que l'image des objets se peint sur le cristal d'une lunette sans y laiser la moindre trace.

Digitized by Google

Or, puisque l'organe de la vue est une espèce de lunette naturelle, il est vraisemblable que les rayons, réfléchis par les objets, peignent ceux-ci sur la rétine sans que les molécules des fibres, qui composent la totalité de l' organe, conservent les déterminations qu'elles ont reçues par l'acte de la vision; d'autant plus que lorsque l'impression des rayons est violente au point de blesser la vue, nous ne pouvons pas même réproduire la sensation douloureuse que nous avons éprouvée en conséquence.

Mais supposons pour un instant que les molécules des fibres conservent les déterminations qu'elles ont reçues par l'impression des objets, et qu'il soit nécessarie que l'ame agisse sur ces fibres pour réproduire les idées de ces mêmes objets; il est certain que voulant réproduire une idée quelconque, il faudra qu'elle choisisse sur un nombre presque infini de fibres celle qui seroit appropriée à cette idée: car l'ame ne sauroit agir sans choix pour démeler à travers une infinité de fibres, celle qui seroit appropriée à l'idée qu'elle vaudroit réproduire; d'autant plus que les fibres n'ont rien d'homogéne avec elle, et qu'il faut deplus qu'elle les cherche au déhors. Mais nous sommes bien certains que l'ame ne fait jamais ce choix, puis qu'elle n'a naturellement aucune sentiment, ni aucune connoissance de ces fibres.

Or, puisqhe, par les raisons que j'ai exposées, on ne peut expliquer le rappel des idées en admettant dans le cerveau des fibres qui leur soyent appropriées, ni en y admettant des fibres identiques, il faut nécessairement convenir que l'ame agit dans elle-mâme pour opérer ce rap-

pel, tantôt à la faveur de son instinct lorsque la réflexion n'y a point de part, et tantôt à l'aide de son principe intelligent lorsque la réflexion y a part.

Lorsdonc que l'être sensible, selon mon système, veut rappeler une idée, il n'a qu'à la chercher tout simplement dans sa propre substance parmi celles qu'il a successivement acquises par un grand nombre d'impressions ; et comme ces idées forment une muliitude d'associations, il en résulte que le rappel d'une d'entre elles entraîne souvent celui de beaucoup d'eutres qui lui sont associées.

Ce rappel et cette liaison des idées sont d'autant plus naturels, que c'est le propre des idées non seulement de s'associer entre elles, mais encore d'être subordonnées à la volonté, et de sécouder ses mouvemens.

On pourroit même regarder en quelque façon les idées comme des être immateriels qui sont les sujets naturels des puissances de l'ame, puisque toutes ses facultés ont droit à leur sujetion, spécialement la volonté, qui, par sa primauté et son indépendance, a sur elles une autorité absolue.

Il n'en seroit pas de même du pouvoir et de l'action de la volonté sur les fibres du cerveau, si l'on supposoit nécessaire que l'ame agit sur ces fibres pour rappeller ses idées.

L'ame ne voit point ces fibres, ni ne les connoît, car si elle les voyoit ou les connoissoit, elle en auroit l'idée. Or si elle n'a aucune connoissance de ces fibres, comment pourroit-elle, je le répète encore, les appercevoir, et choisir celles, qui, dans la supposition de Bonnet, se-

Digitized by Google

roient appropriées aux idées qu'elle auroit besoin de rappeler.

Quelle vraisemblance y a-t-il d'ailleurs que des fibres qui ne sont que matière et qui par conséquent n'ont aucune homogénéité avec le principe intelligent et le principe sensible de l'homme, puissent se prêter aux mouvemens de la volonté, comme peuvent faire les idées, qui sont, si non des êtres immatériels, au moins des modes d'une substance immatérielle? Et quand même les fibres du cerveau auroient la propriété de se prêter naturellement aux mouvemens de la volonté, il resteroit à résoudre une difficulté qui me paroît insurmantable, et la voici :

On sait que l'ame est capable d'un nombre infini d'idées, que dis-je, un nombre infini? elle est susceptible d'autant de nombres infinis d'idées, qu'il y a de différentes figures ; de sorte que, puisqu'il y a un nombre infini de différentes figures, il faut pour connoître seulement les figures, que l'esprit ait une infinité de nombres infinis d'idées. Or, si l'on admettoit la mécanique des idées proposée par Bonnet, il faudroit supposer qu'il y a dans le cerveau de l'homme, seulement pour les figures, une infinité de nombre infinis d'idées qui représentent les figures. Et comme notre esprit peut acquerir l'idée de tout ce qu'il est à portée d'apercevoir dans l'univers, il s'ensuit, selon Bonnet, que l'organisation de notre cerveau doit être formée non seulement d'aprés toutes les impressions qu'il peut recevoir des objets extérieurs, en sorte que chaque impression, de quel genre qu'elle puisse être, ait une fibre qui lui soit appropriée; mais encore d'après les rapports sans nombre que no-

tre esprit peut soutenir dans l'univers. D'où il faudroit nécessairement conclure que notre cerveau est un ouvrage aussi immense par le nombre infini de ses ressorts, que l'est l'univers entier, puisque notre esprit pourroit acquerir l'idée de tout ce qu'il y a dans l'univers, si dieu le mettoit à portée de cela.

D'ailleurs, outre que les limites étroites du cerveau, notamment de la partie de ce viscere qu'on regarde communement comme le siège de la mémoire, rendent cette hypothèse toujours plus improbable; on ne conçoit pas comment l'ame pourroit agir sur la fibre approprié à une idée qu'elle voudroit réproduire sans ebranler en même temps toutes les autres: car n'ayant, ainsi que je l'ai dèjà dit, aucune connoissance, ni aucun sentiment de ces fibres, elle ne sauroit agir sur elles de manière à n'ébranler que celle qui doit l'être.

J'ajouterai à toutes ces raison, que dieu ne fait jamais par des moyens très-compliqués et très-recherchés, ce qu'il peut faire par des moyens très-simples.

Etant un être immátériel qui voit en soi ses propres idées sans le secours d'aucun organe, il paroît naturel qu'ayant fait l'homme en quelque façon à son image et ressemblance, il doit lui avoir donné aussi le moyen de voir, si non de la même manière, au moins avec la même simplicité ses propres idées, et par conséquent de pouvoir les rappeler sans le secours d'aucun organe.

Au reste ce n'est point pour m'eriger en censeur, ni pour donner un ridicule à Bonnet que j'ai entrepris cette réfutation. Comme mes

principes, touchant le développement des facultés de l'ame et la réproduction des idées, sont presque diamétralement apposés aux siens, je n'ai pu me dispenser de faire voir, que son système sur la mécanique des idées ne peut raisonnablement se soutenir. C'est au lecteur éclairé à decider si les raisons que j'ai données à ce sujet sont bien fondées.

CHAPITRE XI.

L'ame agit en soi; ses idées tiennent à sa substance, et elle peut en acquérir sans le secours des séns extérieurs.

Assurément je ne suis pas loin de croire que le siège de l'ame, ou selon mon système, des trois principes que j'ai admis dans l'homme, ne soit une machine fort composée, puisque les fibres des sens y aboutissent tous pour transmettre à l'ame les impressions des objets. Mais quelque subtile que soit la matière dont ce siège est formé, je suis fort éloigné de penser qu'il soit indestructible, et qu'après la séparation du corps et de l'ame, il demeure uni à celle-ci pour servir toujours d'instrument à ses facultés.

Je ne pourrai non plus jamais croire que l'organisation de cette machine, ni les mouvemens qui la mettent en jeu, soyent nécessaires à l'ame pour réproduire ses idées; attendu que les idées sont des modes de la substance immatérielle, qui n'ont aucune affinité, ni aucun rapport avec les effets qui peuvent résulter des modifications de la substance matérielle.

Un être métaphysique, simple et indivisible

tel que l'idée, ne peut être que l'attribut d'un principe de même nature.

Et comme il est constant que l'action des sens prend sa source dans léssence et les facultés de l'être sensible, et que c'est de lui qu'ils tirent leurs proprittés; les idées que cet être acquiert par leur entremise, étant des limitations de sa force et des modes qui constituent son état interne, lui appartiennent substantiellement, et c'est en agissant en soi, c'est-à-dire en se modifiant lui-même, qu'il doit les réproduire.

Je conviens que l'ame, tant qu'elle est unie au corps, ne peut acquérir des idées des objets extérieurs que par l'entremise des sens: mais ne peut-elle avoir des idées différentes et d'une autre nature?

Il est certain que l'ame ne peut exister sans avoir le sentiment de son existence; et si elle se sent, si elle agit, elle pense: car ce qu'on appelle en métaphysique sensation continuée, n'est que la pensée confuse et indéterminée. Nous pensons dès que par un jugement intuitif, nous connoissons que nous existons, et que nous comparons les différentes modifications et les différentes situations que notre ame éprouve successivement par une conséquence de son union à la substance corporelle.

Il est vrai qu'une sensation physique n'est pas une pensée: mais dans l'homme le principe sensible ne sauroit agir, sans que le principe intelligent ne le seconde en quelque manière. Et si les opérations de ce dernier sont quelque fois obscures et confuses, c'est parceque celles du principe sensible lui sont indifférentes, ou que celui-ci n'agit pas avec assez d'efficacité. En pareil

Digitized by Google

cas l'action du principe intelligent est comme insensible, et n'existe pour ainsi dire, que vintuellement.

Si donc l'ame, sans le secours des sens extérieurs, conserve le sentiment de son existence, et de son union avec le corps qu'elle habite, on doit convenir avec moi qu'elle peut non seulement sentir et distinguer les différentes manières d'être de ce corps, mais encore les comparer entre elles; et que jugeant par un sentiment sûr de la diversité des modifications que celui-ci éprouve successivement en vertu des phénomènes de la circulation, de la respiration, de l'excretion, de la végétation ec., elle désirera le renouvellement de celles qui lui auront été agréables, et craindra le retour de celles qui lui auront paru pénibles et douloureuses.

Telle est sa perspicacité naturelle que ses jugemens sur les différens phénomènes intérieurs de l'individu seroient même d'autant plus justes, qu'elle n'auroit pas lieu d'être distraite par des impressions étrangères: et on ne sauroit guère douter qu'elle ne pût acquerir, par l'énergie du sentiment, une connoissance à certais égards beaucoup plus exacte des modifications du corps, qu'elle ne pourroit l'acquerir par le secours des sens extérieurs; car ceux-ci nous trompent toujours en quelque chose lorsque nous suivons leur rapport; mais notre sentiment intérieur ne nous trompe jamais.

Si nous supposons maintenant qu'au lieu d'être unie à une substance matérielle, elle le fût à un être de même nature qu'elle, je veux dire à une intelligence, on ne doutera point certainement que son activité ne se déployât sur les

objets spirituels que cette intelligence lui offriroit, comme elle se déploie sur ceux dont les sens lui communiquent l'impression ; et il est même certain qu'en pareil cas ses facultés se développeroient avec d'autaut plus d'énergie et d'efficacité, que son union avec cette substance lui seroit plus homogène,

Il paroît d'aprés ces réflexions qu'il est assez évident que l'ame humaine a bien d'autres perceptions que celles qui lui viennent par les sens extérieurs, et que c'est une erreur de eroire qu'elle ne peut acquerir des idées et des notions que par leur entremise.

CHAPITRE XII.

Remarques contre l'opinion de Leibnitz sur les facultés et qualités de l'être simple.

Leibnitz prétend que l'être simple, qu'il appelle monade, a des qualités positives, c'est-à-dire une force et des perceptions représentatives de l'univers.

Le principe de ces perceptions, dit-il, ne peut venir de déhors, attendu qu'un être simple est incapable de recevoir aucun changement dans sa propre substance par des causes étrangères.

Ces changemens dérivent donc de la force intrinséque de l'être simple, ou, pour mieux dire, de sa tendance à agir, que rien ne sauroit empêcher; ce qui fait qu'agissant continuellement, il éprouve sans cesse de nouveaux changemens et de nouvelles perceptions.

= Je m'applique surtout, ajoute-t-il dans une = de ses lettres, à soutenir l'immatérialité de

= l'ame que Locke a rendu douteuse. Je justifie = les idées innées, et je démontre que l'ame en = tire la perception de son propre fonds. Je justifie encore les axiomes dont Locke a méprisé = l'usage.

= Je fais voir de plus contre le sentiment = de cet auteur, que, ce qui constitue la personnalité individuelle de l'homme, c'est la durée de la substance simple et immatérielle qui = est en lui; que l'ame ne discontinue jamais de = penser; que la matière, qui n'est que passive, = ne sauroit penser si dieu n'y joint une substance pensante. Il y a un grand nombre d'autres = maximes sur quoi je ne m'accorde pas avec = cet auteur, parce que je trouve qu'il affoiblit = trop cette généreuse philosophie des Platoniciens, que Descartes a relevée en partie, et à = la quelle Locke a substitué des sentimens qui = nous dégradent.

Je n'ai pas difficulté de convenir avec Leibnitz que l'être simple, doué de quelque sorte de sensibilité, et par conséquent capable d'impression, peut avoir des perceptions: mais il ne s'ensuit pas de là qu'un être simple quelconque ait des perceptions, à moins qu'on ne me prouve que tout être simple a la sensibilité en partage.

Quant aux perceptions representatives de l'univers, que l'auteur attribue à tout être simple, elles me paroissent des êtres de raison.

Suivant son ingénieuse hypothése de l'harmonie préetablie, la loi de continuité régit le monde idéal comme le monde physique, et chaque état de l'ame ayant sa raison dans celui qui l'a précédé, ilsénsuit que toutes nos idèes, celles même que nous rapportons aux sens, viennent du

fond de l'ame, et que nous les acquérons plutôt par une espèce de réminiscence, que par les impressions sensibles.

On ne peut certainement douter que ce ne soit dans la substance de l'être simple et sensible, que ces sortes d'idées se conservent et so réproduisent, comme c'est en elle qu'elles ont pris naissance par l'opération des sens : mais je suis fort éloigné de croire qu'elles naissent les unes des autres par un enchaînemènt nécessaire. Je pense au contraire qu'il n'y a rien que de contingent dans la combinaison des rapports qui lient les idées les unes aux autres; que les organes, quoique cause immédiate de leur production, ne contribuent cependant pas à leur réproduction; et que celle-ci s'opère par une sorte d'évolution intérieure, et par des ressorts secrets dont nous ignorons la nature, mais qui sont mis en jeu par la force active de l'être simple luimême se mouvant en soi.

Je suis encore d'avis que ses apetits, aussi bien que les changemens que sa substance éprouve en les satisfaisant, c'est à dire en se fixant sur un objet plutôt que sur un autre, dérivent plus de sa tendance vers cet objet, que de l'action de celui-ci sur lui. Ainsi dans ce sens l'être simple est plus actif que passif, puisqu'un changement, dont la raison se trove dans le sujet, s'appelle action; au lieu qu'on nomme passion tout changement dont la raison est hors du sujet.

Ces changemens cependant s'effectuent, comme on va le voir dans le chapitre suivant, dans la substance de l'être immatériel sans alérer l'unité et la simplicité de son principe.

CHAPITRE XIII.

Le principe de l'être immatériel conserve son unité et sa simplicité, tandisque sa substance est modifiée.

Les difficultés qne semble entraîner le système qui rend dépositaire l'être sensible des idées qui nous viennent par les sens, sont qu'on ne peut se persuader aisément qu'un être simple puisse retenir et réproduire en soi le nombre prodigieux d'idées dont la mémoire humaine est susceptible; et qu'il puisse être capable de modifications qui renferment plusieurs déterminations à la fois.

Leibnitz dit que la perception complexe est la représentation de la multitude dans l'unité.

Cette définition est plus apparente que vraie; d'ailleurs elle n'explique pas comment la multitude est représentée dans l'unité.

Mais en faisant distinction du principe de l'être immatériel d'avec sa substance, la difficulté se trouve parfaitement résolue.

Je sais fort bien qu'un principe, une monade, est un être simple, immuable et indivisible; mais ce n'est pas dans l'acception ordinaire que j'envisage ici la substance de l'être simple.

Comme nous n'avons qu'une notion imparfaite et trés-confuse des choses immatérielles; que ce n'est qu'hypotétiquement et à l'aide des conjectnres que nous pouvons en raisonner, et que d'ailleurs nous manquons de termes appeopriés à certaines idées métaphysiques ou de pure intellection; je déclare que j'entends ici par principe ce point indivisible qui forme la base et l'essen-

ce de l'être immatériel, et qui a la faculté d'agir conformement à la loi qu'il a reçue.

J'appelle substance de l'être immatériel la sphère d'activité dans les limites de la quelle le principe exerce ses facultés: d'où l'on voit que le principe et la substance constituent l'être immatériel.

Suivant cet exposé on pourroit en quelque façon assimiler le principe de l'être immatériel au point mathématique qui forme le centre d'un cercle, et sa substance à l'ètendue qu'occupent les rayons qui vont aboutir à la circonférence.

Le principe de l'être immatériel est immuable et indivisible, comme le centre du cercle est incommensurable à tout dégré déterminé. Et comme l'aire et la circonférence peuvent être divisées, et qu'on peut en mesurer les dégrés, de même la substance de l'être immatériel est susceptible de modifications.

D'aprés cette comparaison, quoique imparfaite, il me semble qu'on n'aura pas de peine à concevoir comment un être immatériel, peut être modifié de plusieurs manières différentes à la fois, retenir une infinité d'idées et les réproduire, tandis que son principe demeure inaltérable dans sa simplicité.

Ainsi, suivant cette explication, la perception complexe n'est point, comme l'a insinué Leibnitz, la représentation de la multitude dans l'unité, mais l'apperçu de la multitude par l'unité. Tout être immatériel a une substance, et toute substance est susceptible de modifications.

C'est donc dans la substance de l'être immatériel, et non dans son psincipe, que s'opèrent les changemens qui le modifient, quoique

ce soit dans ce dernier que réside la faculté d'agir. Cela cependant ne va pas contre son unité; car de même que la substance matérielle peut être modifiée d'une infinité de manières sans que l'unité de son principe en reçoive aucune atteinte; de même la substance de l'être immatériel peut être modifieé de mille maniéres différentes sans que l'unité de son principe soit-violée. Ainsi, par la même raison que la matière peut revêtir toutes sortes de formes, l'être sensible peut éprouver toutes sortes de modifications correspondantes à ces formes, c'est-à-dire en recevoir et conserver les archétypes: d'ou l'on voit que les ideés sont à l'ame, ce que les figures sont à la matière.

La diversité et la multitude des idées n'altère pas plus l'unité et la simplicité du principe de l'être sensible et de l'être intelligent de l'homme, que la diversité et la multitude des formes n'altère l'unité et la simplicité du principe de la matière.

Il faut cependant prendre garde de ne pas trop assimiler la substance de l'être immatériel à la substance corporelle: peut-être y a-t-il autant de différence entre l'une et l'autre, qu'il y en a entre le visible et l'invisible. Nous savons seulement que tout être immatériel a une sphére d'activité que j'appelle sa substance, et qui offre à l'esprit une sorte d'étendue intelligible dans la quelle son principe exerce ses facultés. Cela est hors de doute, puisque, outre la conservation des idées, nous pouvons en avoir un certain nombre présentes à la fois toutes claires et bien distinctes.

Quelle que soit la nature de cette étendue,

peu importe au fond de la question: il me suffit qu'on en sente et qu'on en reconnoisse la réalité.

Il est certain qu'un être immatériel ne peut avoir aucun rapport avec l'étendue qui tombe sous nos sens. Mais de ce que nous ne savons pas comment l'étendue intelligible dont je parle, peut exister dans un être simple, doit-il s'en suivre que nous nous refusions à l'évidence des idées et des images sans nombre dont l'ame est susceptible? Non certainement. Il est cependant constant que ces idées et ces images ne sont pas dans ce point indivisible qui forme le principe ou l'essence de l'être immatériel: d'où il suit qu'il faut de nécessité admettre en lui cette étendue, ou si l'on veut une sphère d'activité dans la quelle s'executent tous ses mouvemens et toutes ses actions.

L'ame a indubitablement des attributs et des propriétés que nous ne connoissons pas; et parmi ces attributs et ces propriétés on ne peut se dispenser de reconnoître une étendue Méthaphysique capable de contenir toutes les idés qui peuvent entrer dans la tête de l'homme.

Il paroît qu'on ne conçoit guères mieux comment le principe de la lumière produit ce nombre infini de nuances coloriées qui embellissent les ouvrages de la nature et de l'art, qu'on conçoit comment l'ame peut-être capable d'un grand nombre d'idees.

Nous savons qu'un rayon solaire, suivant l'opinion généralement reçue au jourd hui, est un faisceau de sept rayons de différentes couleurs, dont les mêlanges et les dégradations produisent un nombre prodigieux de nuances coloriées et

différentes, tandis que le principe de la lumière est simple et indivisible. Quand je dis de la lumière, j'entends parler des modifications de la matière ignée qui excite en nous l'idée de la lumiére. L'action ou impulsion, qui donne lieu à cette modification, a son origine dans le principe du corps lumineux, c'est-à-dire du corps d'où cette actionémane; et c'est ce principe qui est révêtu de toutes les propriétés de l'action lumineuse, et qui a seul la faculté de la produire: car quant à la lumière, elle est une pure sensation ou modification de l'être sensible.

Il en est de même de l'harmonie: le principe de l'harmonie, un et simple par essence, est le centre où se rapportent toutes ses modifications. Un son porte avec lui tous ses sons harmoniques concomitans dans le rapport de force et d'intervalle qu'ils doivent avoir entréux pour donner la plus parfaite harmonie de ce son.

Ce son est donc le principe des sons harmoniques qu'il fait entendre, c'est-à-dire la tierce majeure et la quinte, qui sont les cordes essentielles du ton dont il est le fondement: cependant ce son est un et simple.

Ainsi il ne paroît pas qu'on doive s'etonner qu'un être immatérial puisse avoit plusiours idées présentes à la fois, et qu'il en retienne et reproduise un grand nombre, tandis que son principe demeure inaltérable dans sa simplicité.

Digitized by Google

CHAPITRE XIV.

Des facultés de l'être sensible, considéré par rapport à l'usage qu'il fait de sa sensibilité, et à la manière dont ses idées se conservent et se réproduisent.

Si l'être sensible est dépositaire des idées qui nous viennent par les sens, il doit, à l'aide de l'instinct qui le dirige, pouvoir en disposer dans les bornes de sa capacité. Il ne les généralise point comme l'être intelligent; s'il les compare quelque fois c'est toujours par sensation et jamais par raisonnement : mais ses déterminations sont d'autant plus exactes et d'autant plus sûres, qu'il contient le germe de la sensibilité physique, source du plaisir et de la douleur.

Lorsqu'il éprouve l'un ou l'autre, il est tout entier à leurs impressions; mais comme il est destitué d'intelligence, ces impressions ne lui causent aucune réfléxion. L'idée même qu'il s'en forme cesse de lui être présente après la sensation, et ne se reveille qu'en conséquence de quelque mouvement ou de quelque impulsion intestine, ou par la nouvelle présence de l'objet qui l'a causée.

Lorsqu'il apperçoit l'objet, son activité, toujours circonscrite dans les bornes de la sensibilité physique, se déploie sur lui, et il connoît en quelque façon par un sentiment d'autant plus prompt qu'il n'est point réfléchi, comment il doit se conduire pour saisir le plaisir et éviter la douleur.

L'instinct suffit donc pour diriger les mouvemens de l'être sensible et les faire concourir au.

Digitized by Google

but de la nature en le rendant capable à cet effet d'un certain dégré d'attention, qui, quoique non réfléchie, ne laisse pas que d'être suffisant pour régler les démarches et les mouvemens de l'individu suivant les lois de l'économie animale.

Les idées qui nous viennent par les sens, une fois reçues par l'être sensible, s'identifient avec lui comme impressions et modifications de sa substance, et y reposent jusqu'à ceque l'activité du principe, provoquée par quelque besoin corporel, les reveille à la faveur de ce sentiment exquis que j'ai donné comme le guide et l'arbitre de ses facultés. Alors ces idées qui sont enchaînées par des noeuds secrets, et qui forment une multitude d'associations, se réproduisent l'une par l'autre, et les plus nécessaires au besoin présent de l'individu sont celles qui cedent les prémières à l'activité du principe, et à l'efficace du sentiment qui le dirige.

Suivant cette exposition, il paroît clair qu'il est de la nature des idées de se prêter, comme par une sorte d'évolution, aux mouvemens de l'instinct. Cependant quelles que soient les raisons de ce mystère impénétrable à l'esprit humain, il est certain que les idées reposent dans la substance de l'être sensible, et qu'elles se reveillent à mesure que le besoin présent de l'individu l'exige; et cela en vertu de l'énergie et de l'activité du principe qui les à acquises, et de leur homogénéité avec ce même principe.

Mais de ce que nous ne connoissons pas positivement lavraie cause du renouvellement des idées, les lieus de leurs associations, et la nature de la puissance qui les reçoit, il ne s'ensuit pas, je le répète encore, qu'on puisse en attri-

buer la réproduction au mécanisme des fibres du cerveau ; supposition d'autant moins spécieuse, que l'explication des phénomènes de la mémoire devient par cette voie beaucoup plus difficile, et beaucoup plus obscure, que si on les attribue à l'activité et à l'efficace de l'être sensible se mouvant en soi sans l'intervention d'aucune cause matérielle ; n'étant pas vraisemblable qu'une telle cause puisse prévaloir sur la puissance et la vertu d'un être immatériel au point d'empièter sur ses facultés en modifiant essentiellement et exclusivement sa substance.

CHAPITRE XV.

De l'origine de nos sensations et de nos idées, et de leur réproduction.

On ne peut certainement nier que nos idées ne soyent simples ; qu'elles n'ayent des propriétés, une harmonie, et des rapports indépendans de notre volonté : mais il ne s'ensuit par de là que Malebranche ait eu raison d'en inférer qu'elles ne nous appartiennent pas, et que c'est hors de nous que nous les voyons.

Ce seroit une erreur non moins manifeste que de s'imaginer encore que quand nous voyons un objet, nous ne le voyons pas en réalité, mais seulement d'une manière intelligibile, ainsi que ce métaphysicien l'a pensé, parcequ'il croyoit que les corps ne pouvoient agir sur les esprits. Nous voyons réellement l'objet ; mais en même temps que nous le voyons, nous en acquérons l'idée. Et quand même il seroit vrai que les objets matériels ne peuvent agir sur les esprits, cela n'iroit

pas absolument contre mon système, puisque, selon ce sistème, on pourroit tout au plus supposer, qu'ils agissent sur notre principe sensible, et non sur notre principe intelligent. Mais dans le fond ils n'agissent pas plus sur l'un que sur l'autre: car ils n'agissent que sur la substance du principe sensible; et c'est par l'entremise de l'organe de la vue, et par des mouvemens simples ou composés qu'ils impriment à cet organe, qu'ils agissent sur cette substance.

Mais que dis-je! Ce ne sont pas proprement les objets qui modifient l'organe; ce sont les rayons de lumière que leur superficie renvoie. En effet sans le secours de la lumière nons ne verrions pas les objets; Ce qui prouve que ce ne sont pas les objets qui agissent sur l'organe de la vue, mais les rayons de lumière qu'ils réfléchissent.

Il en est de même de l'action du principe sensible lors qu'il voit un objet. Il n'agit pas sur l'objet; s'il agit, c'est dans la propre substance, et d'après l'impression qu'a reçu l'organe qui lui transmet l'image de cet objet.

Ce que je dis à ce sujet rélativement au sens de la vue, peut s'appliquer à tous les autres sens. Que le principe sensible apperçoive ou qu'il sente, on ne peut guères dire qu'il soit modifié personnellement, puisque c'est dans le fonds sa substance qui est susceptible de modifications: mais toutes les modifications, qui ont lieu dans cette substance, vont terminer à lui comme à leux centre.

Dès qu'un objet s'offre à nos yeux, notre principe sensible en reçoit l'idée par l'acte de la vision. On conçoit d'après cela qu'une fois qu'il

a acquis une idée, il doit la rappeler d'autant plus naturellement, qu'il agit à cet effet dans sa propre substance. Mais par une conséquence de sa nature il ne peut acquerir d'autres idées que celles qui représentent les objets matériels. C'est pourquoi il lui est impossible d'avoir aucune connoissance de ce qui se passe dans la région intellectuelle, c'est-à-dire dans cette substance spirituelle à la quelle tient notre principe intelligent.

On voit par là que les bêtes ne sont incapables de rèflechir et de raisonner, que parce que n'ayant point de principe intelligent, elles ne tiennent pas comme l'homme à la substauce spirituelle.

Mais quoique les bêtes n'ayent pas un principe intelligent, elles ont néanmoins, comme je l'ai montré ailleurs, un principe sensible qui les rend capables d'idées et de mémoire.

Ainsi il suffit qu'elles apperçoivent un objet, pour qu'elles en acquièrent l'idée; et si elle leur disparoît, ils peuvent, en vertu de l'efficace de leur principe actif, la rappeler.

On conçoit d'après cet exposé que le principe sensible de l'homme, comme celui de la bête, doit rappeller d'autant plus aisément et plus promptement les idées qu'il à acquises, qu'elles lui sont devenues plus familières par l'habitude de se les représenter; de même que l'habitude que nous avons de voir dans le monde certains objets, et la familiarité que nous avons contractée avec eux, font que nous les découvrons plus facilement et plus promptement que ceux que nous n'avons jamais vus, ou que nous ne nous sommes pas rendus familiers.

C'est aussi cette habitude qui fortifie la liaison et l'enchaînement des idées que nous avons acquises, et qui est cause qu'une multitude d'idées accessoires se reveillent, lorsque notre principe actif réproduit quelque idée principale. Ces réproductions n'ont quelquefois point de fin. Et comme nos idées ont des rapports entre elles, le principe les rappele à peu près dans le même ordre avec le quel il les a acquises; en sorte qu'il parcourt en quelque façon dans sa substance la suite de ses idées, comme nous parcourons des yeux dans une galérie une suite de tableaux.

Quant aux sensations, il paroît que Dieu ne les donne pas aux êtres sensibles par une impression, ainsi que Malebranche l'a supposé; mais qu'il les en rend naturellement susceptibles en les créant. Nous devons par conséquent regarder les sensations des couleurs, du goût, du tact, de l'ouïe, de l'odorat et nombre d'autres que nous ne connoissons pas, et dont certains animaux sont peut-être susceptibles, comme des propriétés de l'être sensible, qu'il réduit en acte toutes les fois que les objets extérieurs excitent par le ministère des sens quelque modification dans sa substance.

Nous ne pouvons pas cependant réproduire nos sensations comme nous réproduisons nos idées. Les sensations n'étant pas un moyen de perfection pour l'être sénsible, mais seulement un moyen de conservation pour l'individu, il n'est pas nécessaire qu'elles dépendent comme les idées de notre volonté.

Aussi faut-il que les fibres des sens soyent ébranlées d'une certaine manière par l'action de quelque corps solide ou de quelque fluide, pourque nous puissions éprouver une sensation nou-

velle ou une sensation que nous avons déjà eue.

Les sensations n'étant pas claires et figurées comme les idées, nous ne pouvons nous en ressouvenir qu'en rappelant dans notre mémoire l'idée de la figure ou du nom des objets qui les ont excitées en nous.

Si nous avions senti, par exemple, la roze, l'oeillet etc. sans avoir j'amais vu ces fleurs et sans savoir leur nom, il nous seroit certainement impossible de nous ressouvenir de leur odeur. Un homme né sourd et aveugle, à qui on les feroit sentir, ne pourra jamais se ressouvenir des sensations qu'il a éprouvées en les effleurant.

Le souvenir des sensations en général tient donc plus à l'idée des objets qui les ont excitées en nous, et aux signes de convention qui représentent ces objets dans notre mémoire, qu'aux sensations elles-mêmes.

D'ailleurs ce souvenir n'est pas une sensation réelle, mais tout au plus, si je puis m'exprimer ainsi, l'aurore de la sensation. On peut même dire, attendu son extrême foiblesse et son obscurité, qu'il diffère autant d'une sensation que nous avons éprouvée par l'impulsion de quelque corps, que l'ombre de ce corps diffère de sa réalité; ou, si l'on veut, il y a autant de différence entre ce souvenir et la sensation qui en est l'objet, qu'il y en a entre un corps que nous voyons en plein jour, et un autre que nous appercevons à travers les ténèbres de la nuit.

Les idées au contraire tenant à des traces (a),

(a) J'avertis que je ne me sers du mot trace, *que pour mieux faire comprendre ma pensée. On*


Digitized by Google

figurées que l'impression des objets a laissées dans la substance du principe sensible, sont susceptibles d'un rappel plus clair et plus distinct que celui des sensations; et ce rappel est d'autant plus prompt, que le principe a agi plus fréquemment sur ces traces.

Il est aisé de comprendre d'après cela, que, lorsque le principe veut rappeler une idée, il suffit qu'il agisse dans sa propre substance sur la trace qui repond à cette idée. Et comme ces traces se suivent dans l'ordre avec le quel elles ont été formées, il s'ensuit que si le principe en reveille une, toutes celles qui lui sont associées sont aussi reveillées l'une par l'autre, et présentent au principe une suite d'images ou d'idées, les quelles sont subordonnées à son choix.

On sent, suivant cet exposé, qu'il n'est pas nécessaire de recourir à la mécanique des fibres proposée par Bonnet pour expliquer la réproduction des idées, puis-qu'on en donne une raison plus satisfaisante en l'attribuant à l'action du principe sensible sur les traces que l'impression des objets a laissées dans sa substance.

Cette substance, que je regarde tant dans l'homme que dans la bête, comme le vrai siège de la mémoire, est susceptible d'un grand nombre d'idées.

L'homme peut même, à la faveur de son

---

ne peut guère se servir de ce terme que pour exprimer une impression matérielle.

Je l'emploie ici à l'opposé pour exprimer l'impression que gravent les objets exterieurs dans la substance de l'ame.

principe intelligent, étendre cette mémoire presque jusqu'à l'infini. En effet, il peut acquérir autant d'idées qu'il lui est possible de voir de différens objets; attendu qu'en même temps qu'il fait une acquisition au dehors, il en fait une au dedans. Mais de même que si nous voulons voir un objet dans l'espace, il faut que nous le cherchions, s'il n'arrive que nous le rencontrions casuellement; aussi faut-il que notre principe sensible cherche une idée dans sa substance, à moins qu'elle ne s'offre à lui par hazard. Et comme nous pouvons voir une infinité d'objets, cette substance peut recevoir une infinité de traces, auxquelles seront attachées autant d'idées représentatives de ces mêmes objets que le principe peut rappeler.

Mais il est important d'observer que le principe sensible ne peut voir ces traces, s'il ne les revêt de la couleur des objets qu'elles représentent; attendu que les coleurs étant des sensations, il n'est pas naturel que les rayons de lumière, qui réfléchissent de la surface des objets, peignent ces traces de la coaleur de ces mêmes objets à mesure qu'ils les forment par leur action dans la substance de ce principe: mais il est vraisemblable que ces rayons communiquent aux traces la même propriété, qu'a la superficie des objets de la quelle ils sont réfléchis, d'exciter dans l'être sensible la sensation de la couleur de ces objets.

Il en est de même de la vue des objets matériels: Nous ne les pouvons voir qu'autant qu'ils sont revêtus d'une couleur quelconque, différemment ils seroient censés être dans une profonde obscurité, qui seroit à leur égard la privation totale de la lumière, et par conséquent l'absence

Digitized by Google

de toute couleur. Or, par la même raison que nous ne pouvons voir les corps qu'à la faveur de la sensation de couleur que les rayons qu'ils réfléchissent excitent dans l'être sensible par les mouvemens composés qu'ils impriment à l'organe de la vue; Aussi cet être sensible ne peut voir dans sa substance les traces correspondantes à ces corps, si, comme je l'ai dit, il ne répand sur elles la sensation de couleur que la présence de ces corps avoit excité en lui.

Il est aisé, d'après ces observations, de comprendre pourquoi nous n'avons pas continuellement présentes les idées que nous avons acquises, et pourquoi le souvenir des sensations tient essentiellement à celui des objets qui les ont excitées en nous.

Mais on demandera peut-être comment il peut se faire que l'être sensible répande sur les traces, formées dans sa substance par l'impression des objets, la sensation de la couleur qui est propre à ces objets, s'il ne voit point ces traces: Car il est certain qu'avant d'agir pour répandre sur elles cette sensation, il ne les voit point.

Je répons à cette question que comme cet être sensible répand dans sa substance la sensation générale de toutes les couleurs, c'est-à-dire celle de la lumière, lorsqu'il veut rappeler l'idée d'un objet; il en résulte qu'éclairant par ce moyen la trace qui repond à cette idée, il l'apperçoit d'abord, parce-que cette trace étant moulée d'après la superficie de l'objet qu'elle représente, a acquis, ainsi que je l'ai dit plus haut, la même propriété qu'a cette superficie de modifier de manière la sensation générale de toutes les couleurs ou de la lumière, qu'il la réduit précisément à celle de la couleur appropriée à l'objet.

Au reste, qu'on prenne bien garde : cette sensation générale de toutes les couleurs ou de là lumière que l'être sensible répand sur les traces appropriées aux idées qu'il veut rappeler, n'est, pour ainsi dire, qu'une ombre en comparaison de la sensation que nous éprouvons, lorsque nous voyons la lumière en réalité : mais cette ombre, ou, si l'on veut, cette aurore de la sensation de la lumière, est suffisante pour éclairer et colorer les traces aux quelles sont attachées les idées que nous voulons rappeler.

L'empire que les êtres sensibles prennent sur les idées qu'ils ont acquises, et le droit qu'ils ont par conséquent de les rappeler, est une suite de cet ordre immuable qui a sa base dans l'harmonie universelle, et son principe dans cette sagesse éternelle par l'efficace de la quelle tout être crée est susceptible de perfectionnement dans les limites que comporte la nature de ses facultés.

En conséquence de cet ordre tous les êtres sensibles se perfectionnent proportionéllement au nombre d'idées qu'ils acquièrent ; tous les êtres intelligens, proportionnellement au nombre de rapports qu'ils saisissent et des vérites qu'ils découvrent : enfin tous les êtres corporels se perfectionnent à leur tour en développant leur germe, et en conduisant l'individu qui en dérive à ce dégré de croissance et de perfection dont il a besoin pour produire les sémences d'où doivent naître d'autres individus de la même espèce.

On ne sauroit cependant douter que l'action immédiate de Dieu ne soit, dans les êtres sensibles, le premier mobile de leurs déterminations : car ces êtres n'agissant que par une impression divine qui les pousse sans cesse vers ce qui con-

vient à leur nature, il paroît naturel que cet agent suprême, qui d'ailleurs connoît leurs penchans, leurs besoins et leurs désirs, doit concourir par son action au rappel de leurs idées, comme il concourt par sa volonté à leurs moindres opérations.

CHAPITRE XVI.

Du siège de l'ame, ou, selon le système adopté, du siège des trois principes qui constituent la nature de l'homme, et de leur correspondance.

Quoique l'intelligence humaine soit fort bornée, surtout à cause de son union avec le corps, et que le mystère de la création soit impénétrable à notre jugement, néanmoins la difficulté n'exclud pas les hypothèses, principalement lorsqu'elles ne heurtent point les opinions reçues et fondées sur l'éspérience.

Le plus grand nombre des philosophes conviennent de la réalité d'une substance immatérielle et spirituelle; et leurs sentimens ne diffèrent guère qu'à l'égard de la partie du corps humain où elle a son siège.

Les raisons les plus peremptoires et les mieux fondées, aussi bien que le sentiment le plus généralement reçu, m'ont engagé à regarder le cerveau comme le véritable siège de l'ame. Cependant quelle que soit la partie du corps humain où l'on voudroit établir ce siège, mon système se soutient également.

Il y a des philosophes qui la placent dans les ventricules du cerveau, dans le coeur, dans le sang, dans l'estomac, dans les nerfs; d'autres

la supposent répandue dans tout le corps. Mais de toutes les hypothèses celles de Descartes, de M. de la Payronie, et de Vieussens paroissent les seules aux quelles leurs auteurs ayent été conduits par des phénomènes.

Descartes s'appuyant sur des rapports de convénance et sur quelques conjectures, a placé l'ame dans la glande pinéale; M. de l'a Payronie, guidé par ses expériences, l'à située dans le corps calleux; et M. Vieussens le fils, en vertu de ses observations anatomiques a supposé, dans un ouvrage où il éxplique le délire mélancolique, que le centre ovale est le siège des fonctions de l'esprit.

Selon les découvertes de M. Vieussens le Père, le centre ovale est un tissu de petits vaisseaux très-déliés, qui communiquent les uns aux autres par une infinité d'autres petits vaisseaux encore infiniment plus déliés, que produisent tous les points de leur surface intérieure. C'est dans les premiers de ces petits vaisseaux, que le sang artériel se subdivise au point de devenir ce que nous appellons esprits animaux, et il coule dans le sang sous cette forme. Au dedans de ces petits vaisseaux presque imperceptibles se font tous les mouvemens qui communiquent à l'ame l'impression des objets.

Selon cette opinion qui est la plus accréditée, la cause immédiate de la sensation est déterminée par le mécanisme suivant: l'objet vient presser la partie extérieure de l'organe, et cette pression pénètre jusqu'à la partie intérieure.

Là se forme la représentation ou l'image (*phantasma*) par la résistance de l'organe, ou par une espèce de réflexion qui cause une pres-

sion vers la partie extérieure, toute contraire à la pression vers la partie intérieure.

De là il paroît assez évident que le *phantasma*, ou la représentation de l'objet, n'est point la sensation elle-même, mais seulement l'archétype de la sensation.

L'ame voit donc l'objet dans le centre ovale comme dans un miroir; elle sent donc par une impression immédiate. Mais l'idée qu'elle reçoit, qu'elle retient, et qu'elle réproduit ensuite, est bien différente du *phantasma*: celui-ci tient au principe du corps, et par conséquent à la mécanique des organes; au lieu que l'idée tient au principe de la sensibilité physique.

L'auteur de notre être en lui refusant la capacité de connoître l'origine de ses perceptions, et les ressorts secrets qui agissent en lui et hors de lui pour mettre en action son entendement, semble à la vérité avoir voulu lui interdire tout accès dans ses mystères. C'est pourquoi rien dans la nature ne devroit paroître surprenant à qui, connoissant les bornes de l'esprit humain, sent ce que peut une intelligence infinie.

Or, partant de ce principe, je dis, rélativement à la manière dont s'opèrent les perceptions, que si l'homme a su inventer des instrumens très-simples, par le moyen des quels il voit des objets prodigieusement éloignés de lui, qui lui seroient inconnus étant privé de ce secours, sans que ces instrumens retiennent la moindre impression des objets qu'ils peignent sur la rétine; pourquoi s'étonneroit-on qu'un être, dont la puissance n'a point de bornes, ait pu créer une substance immaterielle, capable de conserver les impressions de ces objets, sans que les orga-

nes qui les lui communiquent en retiennent la moindre empreinte? Si l'homme, je le répete, a pu construire des instrumens propres à produire un pareil effet, peut-on s'étonner que Dieu en ait fait pour la même fin de plus surprénans encore; et est-il vraisemblable qu'il n'ait pu remplir son objet que par une voie pleine di difficultés, tandis que l'homme y est parvenu par un moyen trés-simple?

Appliquons maintenant ces considérations à notre sujet, et voyons en les conséquences. Je soutiens que la substance de l'être sensible doit necessairement retenir les impressions des objets sans que les organes qui en sont la cause immédiate contribuent à leur conservation.

Il en est à cet égard de toutes les sensations, comme de celles que peut produire le sens de la vue par le secours d'un télescope. Dans ce cas l'homme voit l'objet et en conserve le souvenir sans que les tubes optiques, quoique cause efficiante de la vision, en retiennent la moindre impression: de même l'organisation de la vue, dont le mécanisme constitue une lunette prodigieusement composée, ne doit retenir aucune des impressions, ni des mouvemens qui ont fait naître l'ideé de l'objet.

En effet, lors qu'après avoir fixé les yeux sûr le soleil, nous regardons dans l'obscurité, nous voyons encore une image de cet astre; mais cette image s'affoiblit d'instant en instant, et disparoît en entier assez rapidement; d'où je me crois fondé à tirer d'une part la conséquence raisonnable, que les molécules des fibres ne conservent pas les déterminations qu'elles ont recues par l'impression des objets; et de l'autre que la

conservation et le renouvellement de l'idée, que nous nous sommes formés d'un objet, la quelle est bien différente de l'image subitement disparue, ne peuvent s'attribuer au mécanisme des fibres, puisque l'idée subsiste comme intacte, tandis que l'image, peinte sur la rétine, s'est dissipée par une dégradation proportionnée à celle du mouvement qui a été imprimé aux fibres; ce qui paroît prouver évidemment que les organes de nos sens ne conservent point les impressions qu'ils transmettent, et que leurs parties élémentaires, modifiées par l'action des objets, se rétablissent incontinent, en vertu de leur propre énergie et de leur élasticité, dans leur équilibre naturel.

Ce que je viens de dire à l'égard de l'image du soleil, peut s'appliquer à toutes les sensations: car si nous sentons un oeillet nous éprouvons une sensation qui diminue à mesure que nous l'éloignons du nez, et qui cesse entièrement dès que nous l'en éloignons tout-à-fait; ce qui prouve que les molécules des fibres tendent par leur nature à reprendre leur situation primitive.

Suivant ce sentiment entièrement opposé à celui de Charles Bonnet, la substance de l'être sensible doit être considérée comme le vrai siège des sensations ou le *sensorium*, et comme le dépôt des idées qui nous viennent par les sens, puisque c'est en elle que réside la mémoire physique. D'où il résulte que cet être sensible est l'arbitre de ses sensations et de ses idées indépendamment de l'organisation.

L'union et l'analogie, qu'il y à entre l'être sensible et l'être intelligent, leur rendent communes les idées qui nous viennent par les sens;

celui-là les reçoit et les retient, et l'être intelligent les spiritualise par la vertu de son entendement. Mais quelque intime que soit l'union qui semble identifier ces deux êtres, on s'aperçoit aisément que ce n'est qu'une grande correspondance qu'il y a entr'eux, et on distingue sans équivoque leurs respectives facultés: car si nous connoissons évidemment que les idées abstraites, les idées spiritualisées, comme l'admiration le sentiment de la justice, en un mot tous les mouvemens et les sentimens réfléchis tiennent à un principe doué d'intelligence; nous connoissons aussi que le plaisir, la douleur, les impressions matérielles des sens et les idées sensibles dépendent d'un principe qui contient le germe de la sensibilité physique. Mais ces deux principes étant inséparables dans l'homme, les modifications de leurs substances influent sur leur mal-être ou leur bien-être réciproque: en sorte que l'être intelligent doit nécessairement se ressentir des altérations et des changemens qu'éprouve l'être sensible par un effet de son union avec le principe du corps, qui en régit la mécanique. Par conséquent, lorsque l'individu éprouve un dérangement quelconque, l'être sensible reçoit par l'entremise du principe du corps une modification analogue, qui réjaillit sur l'être intelligent. Voilà comme par un effet de la correspondance qui est entre les différens principes de l'homme, les souffrances corporelles affligent l'esprit, et les chagrins influent sur le mal-être du corps.

Si la partie du cerveau, à la quelle aboutissent les fibres des sens, éprouve un dérangement ou une altération capable d'en troubler l'économie, il se fait alors par l'entremise du principe

du Corps a qni en appartient la mécanique, un bouleversement dans la substance de l'être sensible, qui rompt l'enchaînement et l'ordre des idées qu'elle contient; car comme le mal-être de l'individu tient à la sensibilité physique, s'il arrive que les fibres du cerveau, qui aboutissent au centre d'uniou des différens principes de l'homme, soyent vivement affectées, le système de l'economie animale se trouve par cette raison en défaut par rapport à l'être sensible, et les facultés de celui-ci tombent dans la confusiou et le désordre.

Ainsi, quoique le cerveau ne soit pas le dépôt des idées sensibles, et que les fibres des sens, qui aboutissent au siège des principes, n'ayent d'autre objet à remplir que de transmettre à l'être sensible les impressions des objets exterieurs; il suffit que ces fibres soyent affectées ou dérangées, pour que le principe du Corps, qui en régit la mécanique, imprime à l'être sensible des mouvemens analogues à ce dérangement, dont les effets réjaillissent nècessairement, comme je l'ai déjà dit, sur les facultés de l'être intelligent.

Si ce dérangement est capable de rompre l'enchaînement des idées, et d'en opérer la confusion et le désordre, l'homme tombe dans le délire ou dans la démence.

Or, plus les organes des sens qui aboutissent au siège des principes, éprouvent du derangement, plus il doit yavoir de l'irrègularité dans le rappel et la succession des idées; et cette irrégularité influe de manière sur les facultés de l'être intelligent, que celui-ci n'apercevant plus que des idées confuses et sans ordre, ne peut

porter que des jugemens analogues au désordre dont il est spectateur. De là vient que la bisarrérie des songes, et le rappel confus et désordonné des idées ne dépendent pas essentiellement et exclusivement, comme l'a supposé Bonnet, des mouvemens irréguliers qui s'executent dans des fibres appropriées aux différentes idées et sensations, mais de l'état d'impuissance, de foiblesse et de confusion où sont réduites les facultés de l'être sensible à cause du relâchement des fibres et de l'assoupissement des esprit animaux, ou de l'irrégolarité de leurs mouvemens dans le sommeil; ce qui occasionne, par l'entremise du principe du Corps, un changement analogue dans l'être sensible, dont les effets refluent sur l'être intelligent.

Ainsi par une conséquence de la loi qui unit les différens principes de l'homme pour agir de concert, l'être intelligent ne pouvant faire un usage libre et conséquent de ses facultés, donne alternativement son attention aux idées disparates qui s'offrent tumultuairement à ses regards: d'où résulte cette succession d'idées mal assorties et d'images monstrueuses, dont les songes sont ordinairement remplis.

Si la mémoire offre quelquefois à l'être intelligent, dans le sommeil, une suite régulière d'idées, il peut, à l'aide de l'attention réflechie dont il est capable, en saisir les rapports et les généraliser; et c'est alors que nous avons des songes suivis et raisonnés. Mais si les facultés de l'être sensible se trouvent déconcertées par quelque dérangement dans la substance corporelle, alors les idées sensibles se confondent de manière, que les opérations de l'entendement ne peu-

vent qu'être confuses et indéterminées, et ses jugemens faux et même ridicules.

On voit, d'après ce que nous venons d'exposer, que l'ame humaine, ou la nature de l'homme est une agrégation de différens principes, et que son bien-être dépend de l'harmonie qui les unit, puis qu'il ne peut arriver aucun changement dans lè facultés d'uu d'entreux, qu'il n'en ressente un dérangement, ou qu'il n'en éprouve un mal-être.

Il en est de même dans le physique: Et s'il m'est permis de me servir d'une comparaison pour appuyer ce que je viens d'avancer, j'assimilerai les changemens et les dérangemens aux quels les substances des différens principes de l'homme sont exposées, aux changemens et aux désordres qui auroient lieu daus le système planétaire, si un des corps célestes, qui le composent, venoit à essuyer un dérangement capable d'altérer ou de rompre son équilibre avec les autres planètes. Figurous-nous, par exemple, que la lune fût le corps dans le quel seroit arrivé le dérangement en question: pourroit-on douter que la terre, ainsi que tous les êtres qui l'habitent, ne se ressentissent de ce dérangement, et que tout le globe pût en être bouleversé?

A l'aide de cette similitude, on concevra sans doute plus aisémeut, comment il est possible que les facultés de l'être sensible éprouvent des changemens capables d'influer sur celles de l'être intelligent, s'il arrive, que la substance corporelle soit affectée de quelque dérangement dans les organes qui aboutissent au siège des différens principes de l'homme.

Voilà, ce me semble, comment, sans ré-

courir à l'hypothèse d'une mécanique incompréhensible, on peut donner une raison plausible des phénomènes extraordinaires de la mémoire, et de l'imagination, quoique les bornes de notre esprit nous empêchent de pénétrer dans l'essence de la pensée, pour decovrir comment et par quel ressorts ces changemens sont opérés.

CHAPITRE XVII.

De l'attention, et de la manière dont les deux principes sensibles de homme s'accordent entr'eux par rapport à l'économie animale.

L'attention est l'application de l'esprit à un ou plusieurs objets. Les principaux avantages qui en résultent, sont de rendre les perceptions plus vives, de contribuer à leur conservation, et de faciliter leur renouvellement.

Larsque le principe intelligent déploie son activité sur une idée sensible, toutes celles qui lui sont associées se reveillent l'une par l'autre pour peu que son intérêt l'exige, et souvent même sans qu'il l'exige. Mais ce n'est que par le secours de l'attention qu'il peut tirer parti de ces réproductions pour étendre la sphère de ses connoissances.

On voit par là que les idées sont réproduites par la force motrice de l'ame, et que leur choix et leur utile emploi dépendent de la juste application qu'elle fait de son attention en vertu de la lumière qui l'éclaire.

C'est en conséquence par le secours de l'attention que les principales opérations de l'esprit, comme l'appréhension, la contemplation et la

réminiscence conspirent à l'accomplissement de la loi qui régle l'exercice des facultés intellectuelles. Celle donc de ces facultés, qui, dans tous les cas imaginables sert d'appui à toutes les autres, c'est l'attension. Et comme elle est soumise à la volonté, et qu'elle en est même inséparable, on pourroit dire, en quelque façon, que c'est la volonté elle-même entant qu'elle se détermine en faveur d'un ou plusieurs objets. Par conséquent les différens dégrés d'attention dépendent du plus ou moins d'intérêt que l'ame a d'agir. Et comme les trois manières dont l'ame aperçoit, savoir, par l'esprit, par l'imagination et par les sens, ne l'intéressent ou ne la touchent pas toujours également, elle n'apporte pas une égale attention à tout ce qu'elle appesçoit par leur moyen. Mais quelque soit le principe de ses déterminations, il est certain qu'elle ne peut rien vouloir sans que son attention y concoure, et qu'elle ne peut faire attention à rien sans que sa volonté l'exige.

J'ai dit que l'attention préside aux opérations de l'esprit dans tous les cas imaginables, parce qu'elle suit ses moindres mouvemens tant dans le sommeil que dans la veille.

La seule différence dans l'un et l'autre cas, consiste en ce que, dans la veille elle agit délibéremment, c'est-a-dire, qu'elle s'applique sans obstacle et avec discernement sur les objets dont l'esprit a intention de s'occuper.

Dans le sommeil au contraire son attention n'est pas toujours délibérée; elle est le plus souvent tumultueusement entraînée tantôt par un objet, tantôt par l'autre; ce qui donne lieu a ces idées disparates, et à ces représentations

monstrueuses, dont les songes sont ordinairement le théâtre.

L'attention est rarement délibérée dans lé sommeil, parceque à cause de l'assoupissement et de l'appesentissement des esprits animaux, de l'irrégularité de leurs mouvemeus, du relâchement des fibres, et de l'influence même des vapeurs soporifiques, et des fumées qui s'élévent de l'estomac vers le cerveau, le principe du Corps se trouve durant le sommeil dans une sorte d'engourdissement dont l'être sensible est, par corrélation, et eu vertu de la loi qui les unit, affecté de manière, qu'il perd en partie ce sentiment exquis qui est l'arbitre de ses fecultés; d'où il suit que par une correspondance naturelle, l'être intelligent ne peut à son tour disposer librement des siennes pous diriger son attention avec discernement.

La différence qu'on remarque entre les songes de l'homme qui dort et du somnambule, prouve aussi combien l'assoupissement des sens et l'intermission des mouvemeus du Corps influent sur l'être pensant.

En Effet on voit que le somnambule n'agit, ne parle et ne raisonne, que parce qu'en lui le principe du Corps n'ayant aucun empêchement, tous ses sens sont en activité, et son individu peut se mouvoir librement. Or il n'est pas étonnant que par une suite de la correspondance qui est entre le principe intelligent et le principe sensible par rapport à l'individu, ils ne fassent rélativement à la situation de celui-ci, un usage analogue de leurs facultés.

Cette observation facilte dans l'un et l'autre cas l'explication et l'intelligence des phénomènes

de la mémoire et de l'imagination : car puisque nous avons vu que le rappel des idées ne peut dépendre des mouvemens que les objets impriment à des fibres que Bonnet suppose leur être appropriées, ni à des fibres identiques, on ne peut, ce me semble, attribuer la différence qu'on aperçoit entre celui qui dort et le somnambule, qu'à l'avantage qu'a le principe du Corps de ce dernier sur celui de l'autre, de jouir de toute sa liberté; ce qui produit, par une conséquence naturelle, un effet analogue dans les facultés du principe sensible et dans celles du principe intelligent. Voilà pourquoi l'attention est plus délibérée dans le somnambule que dans le dormeur ordinaire.

Les écarts d'imagination, et la bizarrerie des idées, qui caractérisent la folie, dérivent de la même cause avec cette différence, que, dans le fou, le désordre de la pensée provient de l'état convulsif des fibres du cerveau qui aboutissent au siège des principes: car comme les idées se reveillent par cette raison dans la substance du principe sensible avec une vivacité et avec une confusion analogue à la violence et à l'irrégularité des mouvemens qui s'éxécutent dans la machine, l'attention du principe intelligent, déterminée en faveur de l'idée la plus vive, suit sans délibérer l'enchaînement de celles qui lui sont associéés, jusqu'à ce qu'une idée disparate la détermine et la rappele en sa faveur. De là ces raisonnemens extravagans et ces images bizarres, qui ne sont, comme l'observe judicieusement Monsieur Beausobre dans ses dissertations, que des songes plus animés que ceux qui nous viennent en dormant.

Il suit de tont ce que je viens d'exposer, que l'attention préside aux opérations de l'esprit, non seulement dans les plein et libre exercice de ses facultés, mais encore dans le sommeil, dans le délire et dans la folie; et que les deux principes sensibles de l'homme agissent de concert dans les différentes circonstances de l'économie animale, quand la volonté de l'être intelligent ne l'y oppose pas ou ne fait pas du moins des efforts pour s'y opposer.

CHAPITRE XXVIII.

Des Différens états de l'ame dans le sommeil. Nouvelle preuve de son activité continuelle, et de l'existence des deux principes sensibles.

Comment se peut-il que tandis que nos sens sont assoupis, il y en ait tojours un qui veille? Comment pouvons-nous avoir dans le sommeil une multitude d'idées aux quelles notre volonté semble n'avoir aucune part? Pourquoi enfin ces idées sont-elles le plus souvent informes et mal assorties?

Pour résoudre ces différentes questions, il faut d'abord poser pour principe, que le délassement et le repos sont necessaires à la santé du Corps, comme la tranquillité et la paix le sont au bonheur de l'ame. Il faut réfléchir ensuite que le Corps et l'ame ne sauroient entretenir ensemble une union salutaire, sans partager les ressources que la nature leur prête pour leur bien-être réciproque. Or la plus importante de ces ressources, est cette vicissitude d'action et de repos, à la quelle elle les assujettit, c'est-à-dire

la nécessité qu'elle impose à l'un de suspendre en partie et par intervalle ses fonctions pour se reposer ; et à l'autre, de ralentir les siennes pour se tranquilliter.

Mais la tranquillité de l'esprit et le repos du Corps n'excluent point l'activité de l'ame sans la quelle je suis d'avis qu'elle ne pourroit exister ; Car la pensée est essentielle à l'ame, comme le sang l'est au Corps : et par la même raison que le Corps ne pourroit vivre sans ce fluide nourricier, l'ame ne pourroit exister sans la pensée. D'où il suit que l'ame ne cesse jamais de penser, même lorsque ses sens se trouvent dans le plus grand assoupissement ; et par conséquent qu'elle ne discontinue jamais d'agir.

Je suis même d'avis qu'il n'y a dans la nature aucun être animé dont l'action ne soit continuelle, puisqu'on ne sauroit se représenter un être vivant quelconque dans les régnes des végétaux, des animaux, et des intelligences, qui n'agisse sans cesse. En effet on voit que le principe du Corps, que j'ai admis dans les végétaux agit sans relâche pour la succion, la circulation, la végétation ec., et que la substance du principe sensiblé qui anime les bêtes est continuellement plus pu moins modifiée, puis qu'il ne pourroit exister sans se sentir, et qu'il sent sans interruption toutes les impressions des objets exterieurs, et toutes celles que les quatre élémens font continuellement sur l'individu pour coopérer d'uné part à sa conservation, et de l'autre pour le déstruire in sensiblement.

Or, si ce deux principes actifs, qui existent également dans l'homme, sont infiniment inférieurs, comme on n'en peut pas douter, à son

principe intelligent, il semble qu'on auroit tort de croire, que celui-ci ne jouisse pas de la même prérogative dont jouissent les deux autres quant à la continuité de l'action.

Il faut cependant convenir que l'être intelligent est dans le sommeil dans une sorte d'indifférence et d'irrésolution, à cause de l'état de foiblesse où est réduit l'être sensible par un effet de sa dépendance de la substance corporelle qui enveloppe toutes ses facultés, et qui est alors dans un entier abattement; ce qui influe de telle manière sur l'être intelligent, qu'il ne peut guère former que des jugemens faux et ineptes.

Mais la situation précaire de l'être intelligent dans le sommeil, et cette sorte de privation où il est de la lumière naturelle, ne laissent pas que de lui être salutaires en détournant son attention des objets désagréables qui l'ont frappé dans la veille, et en calmant les impressions trop vives qu'il peut avoir reçu de dehors.

Il est toujours certain cependant que les songes portent témoignage de l'activité continuelle de l'esprit, quoiqu'il nous semble assez souvent de n'avoir pas songé en dormant. Cela vient de ce que nous ne faisons pas tojours la distinction des idées claires et distinctes d'avec les idées confuses : car lorsque l'ame a des idées nettes des objets, nous nous apercevons beaucoup mieux de son activité, que lors qu'elle ne pense que d'une manière confuse, ou qu'elle est dans une espèce d'engourdissement, qui n'est dans le fond qu'un sentiment confus d'un grand nombre de choses.

D'ailleurs de ce qu'il nous paroît de n'avoir pas eu des songes en dormant, on ne peut en

inférer la certitude de leur absence totale, par ce qu'il est très-possible que nous en ayons perdu le souvenir; ce qui est d'autant plus vraisemblable, que l'attention, qu'on doit regarder comme la tutrice de la mémoire, est dans le sommeil presque toujours indélibérée, par la raison qu'elle est le plus souvent entraînée tantôt par une idée, tantôt par l'autre. Or il n'est pas étonnant que l'esprit, se trovant alors dans des abstractions presque continuelles, ne se ressouvienne pas des choses aux quelles il a pensé; d'autant plus que les idées mal assorties et les images bizarres qui se sont le plus souvent offertes à ses rogards pendant le sommeil, ne lui inspirent aucun intérêt.

On ne peut pas dire de même des songes réguliers qui représentent des faits circonstanciés, et aux quels il a donné assez d'attention pour pouvoir s'en ressouvenir au reveil.

Quant à la foiblesse des impressions que les songes font sur l'ame, on en voit la raison dans le peu de cas qu'elle en fait; puisque quelque triste et quelque effrayant qu'ait été un songe, celui qui l'a eu en rit à son reveill.

Les impression de l'ame sont donc proportionnées à la force de l'attention, et la force de l'attention, à l'interêt que l'esprit y prend. L'inefficacité de cette faculté dans le summeil ne dérive pas moins de son inutilité, que de la foiblesse des impressions; Car ayant pour objet le bien-etre du Corps et la bonheur de l'ame, Dieu a voulu qu'elle fût inefficace, lorsqu'elle seroit non seulement inutile, mais qu'elle pourroit même devenir nuisible à l'un et à l'autre. En effet l'attention ne seroit pas

moins nuisible qu'inutile au corps et à l'ame dans le sommeil, si elle déployot sa force pour susciter des débats entre la raison et l'imagination, ou pour secouder les réflexions abstraites de l'esprit.

Il est aisé de comprendre combien alors l'action de la volonté et l'application seroient pernicieuses à la tranquillité de ce dernier et au repos du Corps, si utiles au soutien de la vie animale

Ces réflexions servent d'appui à ce que j'ai avancé ci devaut au sujet de l'oubli des songes: car si l'ame, n'agit pas librement dans le sommeil, ses opérations doivent être nécessairement vagues et indéterminées; Ce qui doit, par une juste conséquence, l'empêcher de se ressouvenir de ses pensées.

Ces raisons sont encore justifiées par l'experience journalière des gens distraits qui pensant d'une manière confuse et indélibérée, leur esprit est souvent rempli, chargé, offusqué d'une foule d'idées, dont ils perdent dans l'instant le souvenir; parceque lors qu'un grand nombre d'idées remplissent la capacité de l'ame, elle ne les peut apercevoir distinctement, attendu qu'elle ne les voit point séparement; d'où il suit qu'il lui semble alors qu'elle ne pense à rien. Cette situation ne diffère pas de celle où se trouve celui qui n'a que des idées confuses et disparates dans le sommeil.

S'il arrive à l'homme distrait et pensif d'avoir une suite d'idées bien ordonnées, qui ne captivent pas cependant son attention, il les oublie également dès l'instant qu'il est sorti de sa distraction. Cette situation est la même que celle de l'homme, qui, dormant, fait des songes

réguliers, dont il ne se rappelle pas au reveil.

On demandera peut-être comment il arrive que les facultés de l'ame étant déconcertées dans le sommeil, les songes puissent affecter le coeur au point de lui faire éprouver les mêmes passions qui auroient pur l'agiter dans la veille. La solution de cette difficulté mérite d'autant plus d'attention, qu'elle sert à fortifier les preuves de l'existence des deux principes dominans et sensibles de l'homme.

Il faut d'abord remarquer que les passions du coeur tirent leur origine du principe de la sensibilité physique. Ainsi elles ne peuvent affecter l'être intelligent, qu'autant que sa volonté en dirigeroit les mouvemens d'après les reflexions qu'il pourroit faire sur les objets de ces passions. Or, comme dans le sommeil sa volonté èst irrésolue et son attention indélibérée, il n'est pas étonnant qu'elles ne l'affectent point. Comment pourroient elles l'affecter, si elles n'ont point de prise sur lui? En effet nous voyons par expérience que ces passions ne l'interessent pas, puisque, quelque violentes qu'elles nous paroissent, leurs impressions se dissipent au reveil comme un fantôme.

Cette indifféreuce de l'être intelligent dans le sommeil pour les saillies des passions, prouve qu'il ne peut y-avoir identité de nature entre lui et l'être sensible; d'autant plus que les passions, qui se reveillent en dormant, ne portent aucune atteinte à l'individu; tandis qu'elles font quelquefois sur celui-ci le plus grand ravage dans la veille par la réaction du principe intelligent, qui en augmente la violence en secondant leurs mouvemens. D'où l'on voit que dans le sommeil, le

principe intelligent, n'agit que comme partie indifférente et désintéressée à l'égard des phénomènes qui se passent dans l'être sensible, et que ses facultés ne sont cependant pas obscurcies de manière qu'il ne reconnoisse qu'il n'en est que simple spectateur.

Il est donc évident que par l'analyse des songes, nous acquérons une nouvelle preuve de l'existence des deux principes sensibles et dominans que j'admets dans l'homme.

Si la faculté sensitive dérivoit de la même source que la faculté intellectuelle, elles agiroient de concert et avec le même intérêt dans toutes les combinaisons de l'économie animale. Si donc elles ne se secondent pas toujours, et si même elles se croiseut et se choquent dans certains cas, nous pouvons regarder comme certain, qu'elles tiennent à deux principes différens.

L'on objectera peut-être que les bêtes songent comme l'homme, quoique je ne leur accorde qu'un seul principe dominant et sensible. Mais je repondrai à cette objection que, s'il est vrai que les bêtes songent, il est vrai aussi que la faculté de songer est toute autre choes que la faculté de penser; attendu que celle-ci appartient à l'être intelligent, au lieu que l'autre appartient à l'être sensible qui est le siège de la mémoire.

Si la bête songe, elle songe comme elle sent, mais l'homme songe comme il sent et comme il pense.

Pour se convaincre de cette vérité, il faut réfléchir que la bête etant animée par le principe sensible, qui est doué d'activité et capable d'impressions, peut sentir, agir et se ressouve-

nir; Mais je le répète encore, sentir, agir et se ressouvenir ce n'est pas penser; On ne pense qu'en généralisant les idées, et il est prouvé que les bêtes ne peuvent pas les généraliser, parce qu'elles n'ont pas en partage le principe de la réflexion; Et si elles semblent les comparer quelque fois, c'est, comme je-l'ai déjà observé, toujours par sensation et jamais par raisonnement.

Je crois avoir représenté assez exactement dans ce chapitre les différens etats de l'ame dans le sommeil, et que d'après la nouvelle preuve que j'ai tirée da l'analyse des songes, on ne pourra plus nier son activité continuelle, ni l'existence des deux principes dominans et sensibles que j'ai admis dans l'homme.

CHAPITRE XIX.

Du perfectionnement des animaux après la mort, supposé par charles Bonnet.

Si la nature du principe intelligent de l'homme est absolument différente de celle de ses autres principes, comme on n'en peut douter, l'hypothèse singulière qu'expose charles Bonnet dans son essai de Psycologie, rélativement à la transmigration de l'ame d'une brute dans le cerveau d'un homme, et de celle d'un homme dans celui d'une brute, tombe d'elle-même.

= Faites passer, dit il, l'ame d'une brute
= dans le cerveau d'un homme, je ne sais si elle
= ne parviendra pas à universaliser ses idées. Je
= ne prononce pas là-dessus ajoute-t-il : il peut
= y avoir entre les ames des différences rélatives.

= à celles qu'on observe entre les Corps. Voyez = cependant quelle différence le physique met = entre les ames humaines. =

Je loue autant la précaution qu'il a prise de mitiger le ridicule de son hypothèse par la réflexion subséquente, que je blâme la supposition même.

Si dieu a varié les Corps, pourquoi n'auroit-il pas pu varier les principes qui les régissent. Et si c'est dans ces principes que réside la faculté d'agir conséquemment à leur essence pour élever les êtres corporels au plus haut dégré de perfection dont ils sont susceptibles, comment pourroit-on supposer que leur organisation soit la cause efficiante et première de ce perfectionnement?

Le principe des êtres corporels étant la cause immédiate du développement de leurs facultés et de la formation de leur germe, on ne peut ce me semble raisonnablement l'attribuer à l'effet ou résultat qui est un tel Corps; ce qu'il faudroit de toute nécessité établir, en supposant que l'ame d'une brute, passant dans le cerveau d'un homme, pût comme lui, universaliser ses idées, et *viceversa*, que l'ame d'un homme, passant das le cerveau d'une brute, perdît entièrement ce caractère sublime qui l'élève si fort au-desus de la brute.

En vérité une pareille supposition m'étonne autant qu'elle me déplaît; et je pense que si l'auteur au lieu d'étudier l'homme dans les replis de son cerveau comme le voyageur étudie le monde sur une carte géographique, eût tiré des maximes générales sur les quelles il paroît avoir voulu se fonder, des conséquences qui ne privas-

sent pas l'homme de ses plus beaux droits, il auroit rendu à l'auteur de la nature un hommage beaucoup plus digne de sa grandeur et de son infinie intelligence: car supposer que l'ame d'un homme deviendroit absolument stupide, si elle passoit dans le cerveau d'une brute, c'est rendre l'organisation arbitre de la pensée, et par conséquent dégrader non seulement l'homme, mais encore celui qui est la source de toute intelligence.

Toutes les maximes de cet auteur concernant le développement des facultés intellectuelles, reposent sur la même base, puisque dans sa Palyngénésie philosophique, en parlant de l'état futur des animaux après la mort, il dit: = Les
= animaux sont aujord'hui dans un état d'enfan-
= ce; ils parviendront peut être un jour à l'état
= d'êtres pensans, par des moyens analogues à
= ceux qui embellissent ici bas les facultés de
= notre être

Non certes, ils n'y parviendront jamais, parceque leur nature est essentiellement différente de la nôtre. Ce qui embellit les facultés de notre être, c'est l'efficace et la vertu du principe intelligent que nous avons en partage. Ce principe est un être simple, indivisible et incommunicable, qui diffère autant du principe sensible de la bête, que la lumière du soleil diffère de celle de la lune. Ainsi, à moins que Dieu ne joignit au principe sensible de la bête un principe intelligent, il est absurde de supposer cette prétendue élévation de la bête après la mort.

Dieu a créé les principes des êtres d'après les rapports qu'ils doivent soutenir et les fonctions qu'ils doivent remplir dans l'univers. Ces

principes ne peuvent pas plus varier que l'essence de l'univers. Les individus corporels peuvent éprouver des métamorphoses ; mais les essences sont invariables. D'où il suit que le principe intelligent de l'homme conserveroit ses facultés et toutes les prérogatives qui le font distinguer de la bête, quand même par impossibilité il passeroit dans le cerveau de celle-ci. Tout ce qu'il pourroit en résulter à son détriment, ce seroit peut-être de ne pouvoir pas disposer aussi librement de ses facultés.

On conviendra sans doute aisément d'aprés ces raisons, que, si l'ame d'un homme passoit dans le cerveau d'un singe, elle n'éprouveroit point la dégradation supposée par l'auteur : car cet animal jouissant à peu près dans le même dégré que l'homme des sens de la vue, de l'ouïe, et peut-être encore du tact, du goût et de l'odorat, l'ame de ce dernier pourroit par leur entremise acquerir dans sa nouvelle demeure, à peu di différence près, les mêmes idées que dans la première.

Mais ce qui la distingueroit toujours infiniment de celle du singe, c'est, qu' à l'aide de l'intélligence dont elle est douée par essence, elle pourroit spiritualiser et universaliser les idées qui n'étoient pour le singe que des images stériles des objets sensibles : et cela parceque la bête n'a que des sensations ; tandis que l'homme peut, à la faveur de son principe intelligent, opérer sur ces sensations et en déduire par la réflexion des nations de tout genre.

CHAPITRE XX.

Réflexions sur la régénération des polypes et de certains autres animaux.

Je suis d'autant plus surpris que Bonnet ait donné dans l'erreur que j'ai fait observer dans le chapitre précédent, qu'il paroît admettre dans les êtres corporels des principes immatériels. Pour la même raison je ne puis trop m'étonner de la surprise qu'il témoigne au sujet de la régénération des polypes et de certains vers, qui, étant coupés et partagés en plusieurs parties, se réproduisent en entier dans chacune.

Les polypes, les vers tant de terre que d'eau, et bien d'autres animaux qui nous présentent de pareils phénomènes, se réproduisent de la sorte, parceque leur individu est une pépinière de germes, qui renferment chacun un animal de la même espèce comme en miniature.

Ces germes ont tous un principe actif et immatériel, qui leur a donné la conformation, la consistance et l'accroissement, et qui les anime et les régit suivant la loi qui lui est propre : car tous les germes sont le résultat de leurs principes, qui cependant ne peuvent manifester leur action que sous la loi des quatre élémens.

Le développement du germe dépend donc en premier ressort de l'action innée ou intérieure, et ensuite de l'action extérieure qui vient provoquer et réactionner la première.

Jamais dans la nature corporelle aucun germe ne s'est développé que par ces moyens : telle est la double loi universelle qui préside à la naissance et aux progrès des êtres corporels.

Celui des quatre élémens, qui coopére le plus efficacement au développement du germo, est sans doute le feu ou la chaleur surtout lorsque son intensité excede de quelque dégrés celle qui a servi d'origine à la formation du germe.

Dans le cas de la réproduction des parties mutilées ou retranchées de l'animal, les germes réparateurs sont développés par l'excés de l'action ignée, occasionnée par la mutilation au amputation; car toute mutilation, toute coupure donne lieu à une inflammation de la partie offensée, qui, à l'aide de la réaction du principe inné, est capable de développer le germe le plus contigu à l'incision ou mutilation. Le principe qui régit ce germe devient par ce moyen le principe dominant de l'individu pour opérer la réproduction de ce qui lui manque.

D'où il suit que si l'on coupe un vers de terre en deux ou plusieurs morceaux, le principe du germe le plus proche de la coupure devient dans chaque morceau le principe dominant de cette partie de l'animal, c'est-à-dire celui qui acquiert, par la casualité de l'événement, le privilége exclusif d'opérer, en vertu de la faculté végétative et générative dont il est doué, la réproduction de la partie qui manque pour rendre l'individu complet. Je dis celui qui a le privilége exclusif, parce que j'ai supposé que les différens morceaux du vers contiennent une quantité de germes indépendamment de celui-là, qui sont tous également régis par un principe.

Il en est de même de l'escuragot et de la salamandre, avec cette différence que les principes qui régissent les germes répandus dans le corps de ces animaux, n'ont pas, comme ceux

des polypes et des vers, la faculté de régénérer ce qui manque aux parties retranchées pour former un nouvel animal Ainsi, si l'on coupe les cornes à l'escaragot, et les jambes ou la queue à la salamandre, ces parties tomberont en corruption; mais l'individu d'où elles ont été retranchées pourra survivre à l'amputation et réproduire les parties retranchées.

Dans ce cas le principe du germe le plus voisin de la coupure devient le principe dominant de l'individu, c'est-à-dire celui qui obtient le privilége exclusif d'opérer la réproduction des parties retranchées, et rien de plus: car comme le principe agit sur le germe conformement aux lois de la nature par les quelles la forme et l'étendue de l'animal sont circonscrites dans les bornes qui conviennent à son espèce, il ne sauroit outrepasser ces limites. Ce qui changeroit de face, si le germe, que ce principe régit, devoit être développé par les voies ordinaires de la génération, parceque alors la réproduction ne seroit point partielle, et le germe se développeroit en entier.

La réproduction des branches des arbres s'opère de la même façon. Ce que la réproduction d'une partie antérieure ou postérieure est au ver de terre ou d'eau, la réproduction d'une branche l'est à l'arbre.

Chaque branche résulte d'un germe ou d'un œuf qui contient comme en miniature un arbre de la même espèce, aussi complet que celui au quel elle tient.

Je dis aussi complet par opposition au sentiment de Charles Bonnet, qui prétend que ce germe n'est pas aussi parfait que celui que ren-

ferme la graine. = Celle-ci contient, dit-il, non
= seulement la petite tige et les branches; elle
= contient encore la radicule. Le bouton ne ren-
= ferme que la plumule ou la petite tige ec.

D'où il infère, que, ce qui donne lieu à la réproduction des branches de l'arbre, des jambes de la salamandre et des cornes de l'escaragot, c'est qu'il existe, dans les parties non retranchées, des germes qu'il appelle réparateurs, et qui ne contiennent que ce qu'il convient de remplacer.

Je suis d'autant plus surpris d'une pareille supposition, qu'elle est ouvertement démentie par l'expérience, la quelle nous montre que si l'on sépare du saule, de l'oisier, du rosier cc. quelque branche et qu'on la plante en terre, elle y prendra racine. D'où l'on voit que le germe qui conserve cette branche, doit nécessairement contenir les élémens des racines, comme il contient ceux de la tige et des branches. Or s'il contient ces élémens, peut-on douter qu'il ne renferme la radicule, comme il renfermoit la tige et les branches?

Au reste toutes ces réproductions ne peuvent avoir lieu tant dans les arbres que dans les animaux, qu'en vertu des facultés dont les principes qui régissent les germes sont essentiellement doués à cet effet.

Si ces principes venoient à ne pouvoir plus exercer leurs fonctions, les parties retranchées ne pourroient renaître, et les boutures périroient.

On peut penser que la multitude de germes animés qui sont dans le même individu, étoient renfermés dans celui qui l'a produit; excepté que l'on aime mieux supposer que la substance ma-

térielle des principes qui régissent les corps, concourt par la voie de l'émanation, et suivant les lois imprescriptibles de la création aux quelles l'acte de la génération est subordonné, à donner l'existence à de nouveaux germes de la même espèce; tandis que le créateur en sanctionne au même instant la formation, en les revêtant des principes facultatifs qui doivent les vivifier et les régir.

CHAPITRE XXI.

De l'efficace des causes seondes.

Aprés avoir insinué que tous les êtres corporels ont reçu du créateur des facultés analogues aux fonctions dont ils doivent s'acquiter dans la nature, et que leur action est l'effet d'une impression de la volonté divine; il est nécessaire que je fasse voir que cette opinion n'est point contraire à la foi, et qu'elle s'accorde avec les principes de la philosophie, les lumières de la raison et le témoignage de nos sens.

Je soutiens en premier lieu que cette opinion ne blesse point la foi, parce qu'elle suppose dans l'action des créatures le concours de dieu conformement aux lois invariables qu'il a établies dans la nature pour la conservation, la réproduction et l'harmonie de tous les êtres. D'ailleurs toutes leurs facultés, propriétés et vertus, aussi bien que leur existence sont l'ouvrage de Dieu; en sorte que tout ce qui les constitue ce qu'elles sont, leur vient de Dieu, et dépend essentiellement de sa volontè Suprême. D'où l'on voit que les causes secondes dépendent absolument de Dieu non seulement quant à leur

être, mais encore quant à leur action ; puisque cette action n'est pas différente de celle par la quelle il concourt avec elles, ainsi que l'entendent les théologiens, qui prétendent que la force qui produit les effets vient de la cause seconde comme de la première.

Si ceux qui refusent une ame aux bêtes et aux végétaux avoient bien considéré que la force et la volonté sont les seuls agens de la nature; s'ils evoient réfléchi qu'on ne peut trouver l'origine de ces deux facultés qu'en dieu, et que cet être infiniment bon veut bien les partager avec toutes ses créatures pour les rendre capables de mouvement et d'action, ils n'auroient pas perdu leur temps à composer de longs écrits sur l'inefficacité des causes secondes.

J'ai dit que l'opinion contraire s'acorde avec la foi, parce que c'est la Sainte Écriture qui nous l'apprend par plusieurs passages, et notamment par les suivans; *germinet terra herbam virentem : producant aquoe reptile animaoe viventis et volatile*.

Dieu commande ensuite aux oiseaux et aux poissons de multiplier : *crescite et multiplicamini, et repleté aquas maris, avesque multiplicentur super terram*.

Il est donc évident qu'il leur a donné la puissance d'engeandrer leur semblable.

Je fais observer que dieu, en commandant aux oiseaux et aux poissons de multiplier, il ne leur auroit pas parlé impérativement comme il fit en leur disant *crescité et multiplicamini replete ec.* s'il ne les avoit pas regardés comme des êtres animés et doués des facultés nécessaires à cet effet; puisque dans le passage précédent, par

Digitized by Google

le quel il impose à la terre et à l'eau la loi de produire des plantes et des animaux, il ne leur adresse pas la parole; il ne leur commande pas proprement; il dit seulement, *germinet terra herbam virentem; producant aquoe ec.* c'est à dire, je veux que la terre et l'eau produisent des plantes et des animaux: et cela, parcequ'il ne regardoit pas la terre et l'eau comme des êtres vivans, mais seulement comme des élémens dans les quels il avoit répandu les principes animés d'où devoient naître les plantes et les animaux en vertu de sa volonté et des facultés dont il les avoit doués à cet effet.

Je serois trop diffus si je voulois citer tous les passages de l'ancien et du nouveau testament, qui prouvent l'efficace des causes secondes. Ceux qui n'admettent point de causes secondes prétendent que ces passages ont un sens allégorique qui s'accomode très-bien avec leur façon de penser; et pour justifier leur sentiment, ils disent que dieu en s'exprimant ainsi a parlé selon l'opinion commune par une suite du langage, le quel se forme et s'établit sur les préjugés; d'autant plus qu'il parloit pour se faire entendre dans la suite des temps à des peuples ignorans, qui ne l'auroient point compris, s'il s'étoit exprimé différemment: comme si dieu n'avoit pas le pouvoir de nous éclairer pour nous faire comprendre le vrai sens de ses paroles.

Pour mieux appuyer leur sentiment, ils produisent d'autres passages de la Sainte Ecriture et des Saints Pères, qu'ils expliquent à la lettre pour prouver que les causes secondes n'ont aucune faculté, quoique ces mêmes passages, interprétés selon le sens mystique, prouvent le con-

traire. Et quoique Saint Augustin ait toujours parlé des bêtes comme si elles avoient une ame, néanmoins ils donnent à certains passages de ce Père qui n'ont aucun rapport à cette question, une fausse interprétation pour favoriser le dogme des automates, qu'ils défendent avec trop de zèle.

Mais quelque effort d'esprit qu'ils fassent pour cela, ils ne sauroient certainement persuader les personnes impartiales et éclairées de l'inefficacité des causes secondes.

Si l'on suppose, comme je l'ai insinué, que les principes des êtres corporels n'agissent qu'en vertu d'une impression de la force et de la volonté de dieu, et que leur puissance ne consiste que dans les facultés que cet être suprême leur a données pour diriger cette impression conformement aux lois invariables de la nature, on accordera par là la foi avec la philosophie, la raison et les sens.

En effet la Philosophie, la raison et les sens s'unissent à merveille avec la foi pour favoriser les défenseurs de l'efficace des causes secondes, et faire réjeter l'opinion contraire des cartésiens et des partisans du système de Malebranche. J'ai montré dans le chapitre V. que les principes des êtres corporels sont immatériels, qu'ils sont simples et par conséquent indivisibles, et qu'on ne sauroit leur rien attribuer de ce qui convient à la matière.

Nos sens nous persuadent que le développement des germes, que ces principes régissent, commence à se manifester dans un point, que les physiciens appellent *punctum saliens*. Et comme il est prouvé que la matière ne peut agir

par elle-même, il s'ensuit, ainsi que je l'ai déjà exposé, que ce point doit être nécessairement le principe actif que j'ai admis dans tous les corps organisés, ou du moins que c'est dans ce point que réside ce principe.

Ceux qui rejettent l'opinion de l'efficace des causes secondes regardent ces principes comme des êtres de raison, sans réfléchir que la nature de chaque chose ne seroit point fixe et invariable, si on n'admettoit pas des principes facultatifs dans les animaux et dans les végétaux. Ils veulent donc que Dieu fasse tout dans le développement des germes.

Comme créateur et maître absolu de la nature il n'a pas besoin, disent-ils, de transmettre une partie de son pouvoir à des substances crées pour lui donner de l'activité et la rendre féconde.

Ponr moi je suis d'avis que ceux qui s'alambiquent l'esprit pour faire triompher cette opinion, en voulant trop prouver ne provent rien. Et ce qui est pire encore, c'est qu'ils font penser à certains esprits mal tournés et mal prévenus par de fausses études, qu'il y a peu de différence entre dieu et la nature ; ce qui donne lieu à des interprétations équivoques qui favorisent le système erronné de spinosa.

Mais, si dieu agissoit immédiatement sur la matière pour développer les germes, bonneroit-il son action dans un point indivisible, et opéreroit-il avec cette lenteur qui suit toujours leur développement et l'accroissement des individus qui en dérivent? On sent que si dieu employoit à cet effet ses propres facultés, et non celles que je suppose qu'il a donnèes aux principes que j'ad-

mets dans les corps, il agiroit sur tout le germe, il le développeroit dans l'instant, et il n'y auroit jamais de monstres, ni d'autres imperfections dans la nature; l'immensité de son pouvoir étant telle, qn'on ne sauroit raisonnablement supposer qu'il puisse avoir besoin de mettre un frein à l'execution de ses volontés et d'en retarder l'accomplissement, ni qu'il puisse jamais être obligé d'opérer d'une manière contraire à ses vues qui ont essentiellement la perfection pour but: Car un pareil besoin indiqueroit une foiblesse dans ses facultés qui seroit incompatible avec l'étendue infinie de sa puissance et de sa grandeur; tandis que cette foiblesse s'accorde tres-bien avec les limites des facultés dont je suppose qu'il a doué tous les êtres corporels.

Mais qu'on prenne bien garde: lorsque je dis que dieu n'agit pas immédiatement sur la matière, je ne veux pas dire qu'il ne la puisse. Il peut, s'il veut, agir immédiatement sur cette substance pour fair un miracle, sans aller même contre la nature, puisque sa force et sa volonté sont les prémiers agens de la nature.

J'ajouterai à tout ce que je viens d'insinuer, que tant s'en faut que l'homme perde rien de sa dignité, et de son lustre, s'il accorde un principe facultatif aux animaux et aux végétaux, qu'au contraire son amour propre doit être flatté de la prédilection que dieu a eue pour lui en le decourant d'un principe intelligent qui lui donne une si grande supériorité sur tous les autres êtres de la nature.

Mais ceux qui prétendent que les bêtes ne sont que des automates, n'écoutent pas ces raisons, parceque, par une sorte d'égoisme, ils

veulent, qu'en dépit de la raison et de l'évidence, l'homme soit le seul être animé et doué de facultés dans ce monde. Et pour colorer cet amour excessif d'eux-mêmes qui les domine, ils disent que la religion ne s'accorde guère avec l'opinion de l'efficace des causes secondes; tandis qu'au contraire la religion appuye cette même opinion en nous prescrivant d'attribuer à dieu de la grandeur dans ses ouvrages et de la bonté pour ses créatures. Or le système que je propose s'accorde d'autant plus avec la religion, qu'il donne un vaste champ à la Divinité pour exercer son amour et sa bonté sur une infinité de substances animées, et par conséquent capables de goûter les douceurs de l'existence: car, si elles n'avoient point d'ame, son amour et sa bonté seroient comme inefficaces, attendu qu'aucun être, excepté l'homme, n'en éprouveroit les bienfaits.

Ainsi puisque les êtres corporels ne subsistent que parce que dieu les aime, et que c'est son amour et sa bonté qui les conservent, il faut croire qu'il leur a donné une ame capable d'en ressentir les effets. Et l'on conviendra aussi avec moi que l'action de sa force n'auroit pas un objet aussi digne de sa grandeur, si au lieu de l'appliquer sur des êtres immatériels, tels que les principes que j'ai admis dans la nature, qui sont beaucoup plus nobles que la matière; il ne l'appliquoit que sur des corps sans ame et destitués de toute faculté. Car on ne sauroit nier que la diversité des facultés, des propriétés et des vertus qu'il a données à cette multitude infinie d'êtres, dont les différentes espèces forment cette échelle admirable de continuité qui est le chef-d'oeuvre et la plus grande merveille de la natu-

re, ne montre davantage l'étendue infinie de sa puissance, et de sa grandeur, que s'il n'avoit composé la nature corporelle que de substances purement matérielles, et par conséquent destituées de toute faculté, qui agiroient machinalement, quoiqu'en vertu de sa force et de sa volonté.

On doit inférer de toutes ces réflexions que les propriétés des différens corps tiennent à leur essence réelle, c'est-a-dire aux principes immatériels qui les régissent, et qu'il n'y a pas moins de différence entre les facultés de ces principes qu'il y en a entre les propriétés des corps.

Convenons donc que le système des automates est un système absurde, imaginé par l'orgueil et la superstition; et avouons qu'il est contraire en même temps à l'expérience de nos sens, aux vrais principes de la philosophie et aux lumières de la raison sans être utile à la religion: tandis qu'au contraire celui de l'efficace des causes secondes avec le concours de dieu, s'accorde avec le témoignage de nos sens, ennoblit la philosophie, et laisse à la raison son plus beau lustre sans porter atteinte à la foi.

Digitized by Google

ESSAI
SUR LA NATURE DE L'HOMME
OU
LE PHILOSOPHE AVEUGLE

Qui recherche, dans le champ de l'oscurité et des doutes, les vérités qui regardent son être.

SECONDE PARTIE

Dans la quelle on traite du principe intelligent de l'homme, considéré dans ses rapports avec la Divinité; des conséquences de son union avec ses autres principes; des rapports qu'il soutient avec tous les êtres de la nature; de sa supériorité sur eux et de l'empire qu'il exerce sur la matière; de sa vertu Créatrice, de sa spiritualité, de son immortalité et de ses autres attributs.

CHAPITRE I.

De l'origine et de la nature de l'esprit humaine.

Si l'on suppose deux êtres doués de qualités et de vertus homogènes, qui proportionnellement à l'intensité de leur pouvoir et de leur force, ten-

dent à produire des résultats semblables, on conviendra sans doute, que quelque disparité qu'il puisse y avoir entre l'etendue de leurs facultés respectives, il suffit que quelques degrés de ces qualités et de ces vertus subsistent dans le plus débile, pour qu'on soit fondé à lui attribuer la même nature qu'à l'autre.

Il est certain qu'il y a une grande disproportion entre le génie de Locke et celui d'un petit maître de collége: cependant comme cette différence n'anéantit pas les rapports d'homogénéité et de ressemblance qui sont entr'eux, on ne sauroit s'empêcher de les regarder comme deux êtres de même nature.

Deux simples de la même espèce, dont l'un est soigneusement cultivé dans un jardin, et l'autre abandonné dans les champs parmi les ronces et les épines, doivent avoir certainement un dégré bien différent d'efficacité: cependant comme leurs vertus et leurs propriétés sont homogènes, on ne peut se refuser de les regarder comme deux végétaux de même nature.

J'ai anticipé ces comparaisons, quoique foibles eu égard à l'importance et à la grandeur de mon sujet, pour rendre sensibles, autant qu'il se peut, les rapports d'homogénéité et de ressemblance, qui sont entre l'esprit humain et l'être suprême.

Quelques esprits foibles regarderont peut-être ce parallèle comme un blasphème: mais ils cesseront d'en être effarouchés, s'ils veulent bien faire attention qu'une similitude dans un raisonnement n'est que le simulacre d'une vérité que l'on cherche; simulacre qui disparoît aux yeux de la raison, aussitôt que la difficulté est appla-

nie, et que la vérité est aperçue et sentie. Alors on ne cherche plus si la comparaison est digne de son objet; et elle l'est toujours, lorsqu'elle éclaircit une question, et qu'elle conduit le lecteur à la solution du problême qu'il s'agit de résoudre. Au reste les notions purement intellectuelles ne sont accessibles à notre entendement qu'à l'aide des signes sensibles, et des comparaisons tirées du sensible.

L'usage ingénieux de cette méthode forme chez Malebranche un chef-d'oeuvre d'imagination. Cet Auteur s'appuye souvent sur la physique pour développer et communiquer ses pensées métaphysiques: c'est en modifiant et transfigurant la matière, qu'il rend raison par comparaison des différentes modifications de l'ame.

J'ajuterai à cette justification, que, quoique, j'admette de la ressemblance et quelque sorte d'homogénéité entre l'intelligence humaine et l'intelligence divine, il ne s'ensuit pas cependant que je veuille insinuer que Dieu ait des ponsées humainés, et que son esprit soit semblable au nôtre quant à la manière de voir et d'exercer ses facultés.

Il est certain qu'il renferme toutes les perfections des êtres créés; mais il n'est pas esprit de la manière que nous concevons les esprits. Ainsi, comme dieu est la source de tonte intelligence, les comparaisons que je viens de faire n'ont d'autre but que de prouver que l'intelligence humaine tire son origine de l'intelligence divine.

On conviendra sans donte qne la raison, l'entendement, la volonté, la sagesse etc. sont des attributs principaux de l'esprit divin.

Digitized by Google

Pourroit-on en effet reconnoître un être souverainement parfait en tout sans ces facultés si inhérentes à son essence ? ou seroins-nous peut-être redevables au hazard du spectacle admirable de la nature entière, et de cet accord merveilleux de toutes les parties de l'univers ? Cette dernière opinion répugue trop à la saine raison pour n'être pas réléguée au pays des chimères, et rangée parmi les sophismes d'une philosophie insensée et corrompue.

Si une nature aveugle avoit produit le monde et le régissoit comme le soutiennent les Epicuriens, la nôtre lui seroit alors infiniment supérieure, puisqu'il est en nous une lumière qui éclaire nos actions, et une faculté qui nous rend capables de la connoissance réfléchie de ce qui se passe en nous, hors de nous et sans nous.

On sent assez l'absurdité de ce paradoxe pour que je me dispense de le combattre davantage.

Il est donc incontestable qu'il existe un être infiniment puissant intelligent et raisonnable par qui tout existe, se meut et se réproduit dans la nature ; et il n'est pas moins vrai que nous possédons, dans un dégré à la vérité infiniment inférieur, ces mêmes facultés, au moyen des quelles nous pouvons aussi vouloir, concevoir, réfléchir et être susceptibles de bonté et de sagesse.

Mais de qui tenons-nous ces dons inestimables, si ce n'est de cet être infiniment supérieur qui est la source inépuisable de toute intelligence et de toute raison ?

Ces reflexions nous conduisent naturellement à croire, que ce principe sublime qui forme l'essence intellectuelle de l'homme et qui a la faculté

de juger et de délibérer, prend sa source dans l'être des êtres : Car si l'on rassemble les raison de son excellence; si l'on joint à ces raisons celles qui découlent des principes de vertu, de justice et de religion qu'il renforme naturellement, on conviendra de toute necessité qu'il y a une homogénéité évidente entre lui et l'être suprême.

CHAPITRE II.

De la nature, de la durée et de l'origine des êtres Corporels.

Quelles que soyent les raisons dont les défenseurs d'une matière increée s'appuyent, il est certain qu'étant partis d'un principe opposé au mien et à l'opinion générale, les conséquences en doivent être différente.

Cependant, dans cette alternativé d'opinions contraires, que l'objet de la question offre au jugement; je laisse décider au lecteur, s'il est plus raisonnable de croire la matière incréée, ou de croire qu'elle tire son origine de la Création. Je me permettrai seulement d'exposer dans les chapitres suivans ce que je pense sur cette question, et je crois que je le ferai d'une manière qui n'admettra aucune réplique.

De quelle façon qu'on pense à ce sujet, inspiré par la raison, autant que par la bonne foi, je dis que dieu a créé les principes des êtres corporels, ou que ces principes sont de son essence. Quelle que soit celle de ses deux propositions qu'un adopte, on conviendra sans doute que ces principes sont immatériels comme dérivant médiatement ou immèdiatement d'une source spi-

rituelle, quoiqu'ils soyent privés de la pensée, et que l'exercice de leurs facultés et le développement de leurs germes dépendent de la loi qu'ils ont reçue de cet être infini qui leur a donné l'existence.

Or, si cette loi ne peut s'accomplir, qu'en vertu de la volonté de dieu, il est évident qu'il agit sans relâche sur le principes des êtres corporels, puisque tout mouvement, toute végétation, toute réproduction dans la nature cesseroient, si l'être suprême suspendoit l'action de sa volonté, ou révoquoit la loi qui présiede à l'exercice de leurs facultés. Mais comme l'être existant par lui même ne peut discontinuer d'agir, il faut croire que sa volonté sera toujours active, comme elle est nécessairement constante; et que s'il lui plaisoit de suspendre les fonctions des êtres corporels, ou de les rappeler à leur source pour détruire leur enveloppe matérielle, il en créeroit d'autres de la même forme et nature, ou il les remplaceroit par des nouveaux différemment constitués, qui sont dans l'ordre des possibles, et qui n'ont besoin que d'un acte de sa volonté suprême pour parvenir à l'actualité.

Je suis même d'assis qu'il existe dans le régne de l'immatérialité une infinité de principes qui n'ont jamais produit de germe, parce qu'il plaît à dieu de différer le développement de leurs facultés à des temps plus reculés et peut-être prodigieusement éloignés du nôtre.

Quant à l'origine des êtres corporels, si leurs principes sont de l'essence divine, ce qui n'est guère raisonnable d'admettre, ils n'en sont certainement que des émanations subalternes qui

n'ont aucune part, ni aucun droit au privilége de l'intelligence. Si au contraire ils ont été créés, ils ne dérivent que médiatement de la source universelle des êtres, c'est-à-dire en vertu d'un acte esprès de la suprême volonté du créateur; aux décrets de la toute puissance du quel ils sont toujours conformes, quant à la loi qui leur a donné l'existence et qu'ils doivent suivre.

CHAPITRE III.

De la création des principes des êtres.

On demandera peut-être comment dieu a pu créer les principes des êtres.

Une puissance infiniment intelligente à en soi des ressources infinies. Elle doit donc être capable d'une infinité d'idées qui se multiplient sans fin en raison des rapports qu'ont entre elles les connoissances infinies qui en sont la source: car telle est l'étendue immense et la grandeur incompréhensible de l'entendement divin, que les rapports les plus compliqués, et les différences même infiniment petites lui sont présens et distinctement connus.

Or, si l'esprit divin renferme une source inépuisable de connoissances et une infinité d'idées, et si sa puissance n'est pas moins infinie que le sont ses connoissances éternelles, seuls et vrais archétypes des choses possibles, on sent que tout ce qui est dans l'ordre des possibles, n'a besoin que d'un acte de sa volonté suprême pour arriver à l'actualité.

Il suit de là, que la faculté de créer étant un attribut de l'Être divin, on ne peut pas dou-

ter qu'il ne soit créateur, comme il est infiniment puissant et infiniment intelligent. Il est donc évident qu'il a pu par conséquent tirer du néant les principes des êtres en leur donnant la réalité d'après le modèle idéal qui de toute éternité formoit en lui leur archétype: car on ne sauroit douter que dieu ne renferme d'une manière intelligible tous les êtres qu'il a crées et qu'il peut créer, et que ce ne soit d'après la connoissance qu'il a de ses perfections qu'il leur a donné l'existence.

Les idées, les archétypes, les essences des êtres, qui existent dans l'univers, ayant été présens de tout éternité à l'intelligence divine, et tout ce qui ne répugne point étant possible à dieu, c'est selon ces archétypes qu'il a formé les principes dont j'ai montré l'existence, qui sont le fondement de chaque être, et constituent l'universalité des espèces, aussi bien que ces séries homogènes qui existent depuis l'origine du monde.

De ce que nous ne concevons pas comment dieu a pu tirer du néant les principes des êtres, il ne s'ensuit pas du tout qu'il ne l'ait pas fait. Nous ne serions pas conséquens dans nos raisonnemens, si, en admettant un être créateur et infiniment puissant, nous nous étonnions en même temps qu'il ait donné, par un acte de sa volonté, la réalité ou l'existence aux essences éternelles de ces principes préférablement à tant d'autres qui ne sont encore que dans l'ordre des possibles.

Digitized by Google

CHAPITRE IV.

Que l'homme est aussi doué en quelque façon de la faculté de créer.

Si certains philosophes, qui prétendent que tout est éternel parcequ'ils n'ont pu pénétrer le mystère de la création, se fussent laissé guider dans leurs recherches par leur propre expérience, plutôt que par leur penchant à l'incrédulité, ils auroient reconnu que la vertu créatrice est d'autant moins douteuse dans l'être suprême, que l'homme en est lui-même revêtu dans les bornes cependant de sa capacité.

J'ai démontré en parlant de la création des principes des êtres, qu'ils ne sont que des copies d'un modèle intéllectuel, qui forme l'archétype de leur existence réelle. Si nous appliquons maintenant cette définition aux productions de l'industrie humaine, nous verrons des artistes, qui, voulant donner l'essor à leur génie inventif, imaginent et exécutent des ouvrages nouveaux dont on peut regarder l'ensemble comme une véritable création.

Je conviens que les matériaux dont ils sont formés n'ont pas été créés par l'homme.

Quelque efficace que puisse être en lui la faculté de créer, il est certain qu'il ne sauroit donner l'existence à des substances : ce sublime avantage n'appartient qu'a celui qui l'a doué lui-même de cette vertu.

Mais la nouveauté, l'originalité et la variété des formes, de la structure, du coloris et des nuances ; l'ordre, la disposition et la proportion géométriques de toutes les parties qui constituent

individuellement un tout; enfin tout ce que le génie de l'homme est capable de rassembler dans la composition d'un tableau, dans la construction d'un édifice, dans un ouvrage de mécanique de nouvelle invention, est l'exécution sensible d'un modèle intellectuel qui n'auroit eu aucune existence, si l'ouvrier n'en eût conçu l'idée.

Ce que je viens de dire de ces sortes d'ouvrages peut s'appliquer à ceux des Poètes, des Philosophes, des Orateurs ec. Bien plus, aucun auteur ne veut aller sur les brisées d'un autre; et tous tâchent de donner à leurs productions un tour original qui porte l'empreinte d'une espèce de création.

En effet elles ont chacune un caractère particulier au quel il est facile de les reconnoître et de les distinguer; elles ne ressemblent qu'a elles seules, et on y découvre un air d'invention et de liberté qui caractérise leur originalité.

Il est aisé de comprendre que tous ces enfans du génie et de l'imagination ont eu leur archétype dans l'esprit de l'homme, comme les ouvrages de la nature l'ont eu dans l'esprit de dieu. Ils ne sont donc que des copies ou imitations d'un modèle idéal, mis en exécution par un acte de l'intelligence et de la volonté de l'homme, comme les ouvrages de la nature ne sont parvenus à l'actualité qu'en conséquence des idées de l'Être Suprême et d'un acte de sa volonté.

En vain m'objecteroit-on quant à l'originalité des productions humaines, qu'il peut se faire que divers auteurs se rencontrent dans la composition d'un ouvrage du même genre, car il me seroit aisé de prouver l'impossibilité d'une parfaite conformité de style, d'ordre, de goût en-

tre deux onvrages originaux de littérature ainsi que de dessein, de structure, de forme entre deux tableaux, deux édifices ou deux pièces de mécanique de nouvelle invention : et si, par un cas des plus extraordinaires, cette conformité venoit à s'y trouver, il faudroit l'attribuer à un pur hazard. Mais j'ose soutenir qu'il ne sortit jamais de l'attelier de l'industrie humaine deux ouvrages nouveaux du même genre parfaitement conformes. Les matériaux pourroient être les mêmes; mais l'ensemble, considéré dans ses détails comme un seul tout qui rend témoignage du génie de l'inventeur, doit être nécessairement différent. Une autre preuve de la vertu créatrice de l'homme se déduit de l'analyse des songes.

Si l'on réfléchit à la fertilité et à l'efficacité de son imagination dans le sommeil, on sentira qu'il a en soi la raison suffisante de cette vertu : et quoi qu'il ne puisse pas rendre raison de la nouveauté et de l'originalité de ses songes, néanmoins la nécessité par la quelle son intelligence est rendue féconde dans le sommeil, jette quelque lumière dans les sombres régions de l'incompréhensibilité.

Je ne parlerai pas de ces songes bizarres et décousus qui caractérisent la destruction plutôt que la création : ceux-ci forment une classe à part dont il est inutile que je m'occupe. Il n'est question ici que de ces rêves originaux et en même temps raisonnables, que nous faisons en dormant, sans qu'ils soyent provoqués par des raisons de convénance et d'intérêt, et où la volonté n'agit que d'une manière indélibérée.

Pour ne rien hazarder d'équivoque et d'incertain en ce genre, je tirerai de mon propre

fond un exemple frappant de cette vertu créatrice que j'ai osé attribuer à l'homme.

Ce ne sont point des idées disparates; ce n'est point un assemblage d'images et d'idées confuses qui n'ont entr'elles aucune connexité, aucun rapport: c'est un spectale toujours renaissant et toujours harmonique dans la disposition de ses parties constituantes. Il s'agit d'un jardin délicieux, orné de portiques, de berceaux, de parterres, d'urnes, de vases, de statues et autres beautés frappantes, propres à ravir les sens. Ce jardin, qui m'apparut en songe, se transforma d'instant en instant en d'autres jardins également délicieux, mais tout-à-fait différens les uns des autres. Finalement après un grand nombre de métamorphoses trés-régulières qui se succédérent rapidement, le spectacle finit par un beau feu d'artifice, composé de fusées, de girandoles, et de figures d'homme et d'animaux en feu, monstrueuses à la vérité, mais distribuees avec autant d'ordre que de symétrie.

J'interpelle ici Bonnet de me dire; si son système de la mécanique des fibres appropriées à chaque sorte de sensation et à chaque idée, peut soutenir l'épreuve de ces métamorphoses. Qu'il m'explique comment l'ame pourroit, dans un instant indivisible, déployer avec choix et discernement sa force motrice sur ce nombre presque infini de fibres qu'il prétend être les instrumens de ces métamorphoses.

Si on a égard au nombre prodigieux d'idées qui entrent dans ces transformations, à la manière naturelle dont elles se succédent pour représenter des objets absolument différens de ceux qui viennent de disparoître, à la rapidité avec

la quelle ces changemens s'opèrent dans un ordre corrélatif aux nouveaux rapports que les idées contractent immédiatement; enfin à la variété, à la connexité et au choix des images que ces métamorphoses offrent à l'esprit, on conviendra aisement que la supposition de Bonnet n'a pas plus de probabilité que de vraisemblance.

Mais si ces transformations se passent dans la substance de l'être sensible, et y sont dirigées par l'être intelligent qui les spiritualise, elles supposent dans celui-ci une faculté secrète et une efficacité naturelle, dont la cause nous est inconnue: et c'est cette cause, considérée par rapport à ses effets, qui rend témoignage de la vertu créatrice de l'homme; le quel peut de plus, par un acte de sa volonté, donner l'existence réelle et formelle à toutes ces métamorphoses idéales dont je viens de faire la peinture. Car qu'est-ce, dans le fond qu'une métamorphose? C'est un nouveau système de rapports qui conspirent vers un but commun; c'est le changement subit d'un ou plusieurs objets en d'autres tout-à-fait différens; c'est, dis-je, l'anéantissement d'une chose et la création d'une autre.

On voit par là que le don de créer est en quelque facon de l'essence de l'esprit humain; ce qui nous conduit à penser qu'il seroit sans doute capable de prodiges en ce genre, si sa dépendance des choses sensibles et matérielles ne mettoit des entraves à ses facultés.

Il faut donc convenir que l'homme seroit d'autant plus répréhensible et condamnable, s'il révoquoit en doute la création divine, puisqu'il est revêtu lui-même jusqu'à un certain point de cette vertu.

Je borne là mes réflexions sur cette question, et je laisse le soin à des esprits plus profonds et plus pénétrans d'en apprécier la valeur ; les prévenant, que ce n'est pas sans de grandes réserves, que j'ose comparer la vertu créatrice de l'homme avec celle de la divinité.

CHAPITRE V.

Preuve de la possibilité des miracles, déduite de l'expérience et fondée sur la raison.

S'il est vrai que chaque être corporel est régi par un principe dépositaire de toutes ses facultés, on ne peut pas avoir de la peine à se persuader, que tout n'est pas lié dans la nature de façon, que la destruction, la réproduction, la transformation et la restitution d'un ou plusieurs individus puissent avoir lieu, sans que les lois générales établies par l'Être Suprême, soyent violées.

Car si ces principes sont incommunicables, s'ils ont des facultés différentes, s'ils n'agissént qu'en conséquence d'une loi qui leur est particulière, on sent que s'il plaît à dieu de révoquer ou de réformer cette loi, les individus qui en dépendent devront nécessairement subir un changement analogue, qui ne sauroit pas plus influer sur le système universel de la création, que la reforme que pourroit faire un Monarque dans une institution particulière, influèroit sur la constitution de ses états.

En effet l'expérience montre que la destruction d'un ou de plusieurs individus, ne nuit point à l'universalite des êtres corporels, atten-

du que les espèces n'en reçoivent aucun détriment, et leurs essences, aucune atteinte.

Or, comme l'organisation d'un être corporel quelconque ne peut être détruite que par un acte de la volonté divine, si en vertu de cet acte les principes qui régissent un corps suspendent leurs fonctions et le laissent en bute à l'action destructive des élémens, pourquoi s'etonneroit-on que, par un acte opposé de cette même volonté, ces principes, rentrant dans l'exercice de leurs facultés, puissent rétablir ce même corps dans son premier état, ou le régénérer? Je dirai plus: si dieu domine et agit sur tous les principes des êtres, comme nous n'en saurions douter, il peut non seulement réhabiliter ces principes et les remettre dans leurs fonctions, mais encore leur imposer de nouvelles lois pour opérer un prodige décrété par la toute puissance.

On voit que l'homme peut non seulement remonter et remettre en jeu une pièce de mécanique, mais encore en varier la forme et en changer les ressorts pour obtenir le même effet, ou un autre tout-à-fait différent et même opposé à celui dont elle étoit capable dans sa première construction. Or, si l'homme peut changer ou diversifier les ressorts et la forme de ses ouvrages, pourroit-on douter que son créateur et son maître n'ait le pouvoir de réactionner des êtres sans mouvement, ou de les métamorphoser pour nous convainere de sa puissance et de sa grandeur? S'il le peut, avec quel fondement pourroit on soutenir, au mépris de la révélation et de tant de témoignages authentiques, qu'il ne l'ait pas fait et qu'il ne puisse encore le faire de nouveau?

Il suit de là que comme la matière contient tous les élémens des corps, et que ces élémens sont susceptibles de l'arrangement qu'il plaît à dieu de leur donner, le mystère de la resurection et tant d'autres prodiges de la main de dieu, ne sont point absolument impénétrables à la raison humaine. Or, si la croyance des miracles est fondée sur les principes de la saine raison, comment pourroit-on désavouer ou révoquer en doute ceux que la révélation et des auteurs dignes de foi nous ont transmis?

Je borne là mes réflexions sur une matière qui exige de notre part plus de soumission à la foi que de sagacité.

Les mystères divins doivent être crus et non approfondis. Cependant quelque impénétrables qu'ils soyent à notre entendement, j'ai cru devoir faire observer que la raison et l'expérience peuvent fournir à cet égard des preuves propres à confondre les incrédules et à ébranler les esprits forts.

CPAPITRE VI.

La Volenté sécondée du pouvoir et de la force est la vraie source du mouvement.

Je ne m'attacherai point à refuter les sophysmes de Diodore Cornus sur le mouvement.

Je lasserai courir éternellement l'Achille de Zénon après sa tortue sans l'arrêter dans sa route, et je passerai sous silence les divers systèmes qu'on a vaguement imaginé sur la nature et les effets du mouvement.

Si les écrivains anciens, à l'exception d'Ar-

chimède, n'ont pas traité ce sujet, on ne peut au moins leur imputer, comme à bien de modernes, d'avoir dit beaucoup de choses inutiles. Quant à moi, n'ayant pas dans ce chapitre les lois générales du mouvement pour objet, je renvois mes lecteurs aux auteurs classiques, tels que Gallilée, Newton, Leibnitz, Huygens, Marjotte etc. qui ont traité cette question avec le plus grand succès. Mon plan est uniquement d'indiquer, d'après les lumières de la raison, la vraie source du mouvement, et non d'en démontrer les effets: et cela parce que la connoissance des effets tient particulièrement à la mécaniqne et à la physique, puisqne tous les changemens occasionnés par l'art, aussi bien que les phénomènes de la nature, doivent s'attribuer au mouvement et sont dépendans de ses lois; au lieu que son origine et sa cause ressortent suivant mes principes de la Métaphysique, dans les bornes de laquelle je me suis prescrit de circonscrire mes réflexions.

Peut-être ne les trouvera-t-on pas sur ce point bien philosophiques: mais peut-on de bonne foi philosopher sur une chose, qui, n'étant que l'effet sensible d'un agent iuvisible, paroît n'avoir qu'une réalité apparente?

Il se peut que parmi tant d'écrivains qui ont traité cette matière, quelquun aït donné dans le but: mais il est certain que tout ce qu'on a dit jusqu'à présent touchant l'origine et la cause du mouvement, n'a nullement persuadé les esprits profonds et analytiques.

Je ne me flatte pas que mon opinion prévale sur celle des autres: neanmoins j'ose la mettre au jour, parce qu'elle ne me paroît pas destituée de vraisemblance.

Qu'est-ce que le mouvement, me suis-je démandé à moi-même? c'est l'effet d'une impulsion: qu'est-ce qu'une impulsion? c'est l'action d'une force: qui fait agir cette force? c'est le pouvoir: qui est l'arbitre du pouvoir? c'est la volonté.

Je puis donc coclure avec certitude que le mouvement est le résultat de l'action combinée du pouvoir, de la force et de la volonté.

Ce raisonnement doit paroître d'autant plus conséquent, que nous ne saurions nous former une idée quelconque du mouvement, sans être nécessités de recourir à l'action simultanée de ces trois puissances de l'ame. En effet l'expérience nous montre qu'aucun corps ne peut se mouvoir, qu'en vertu du pouvoir, de la force et de la volonté de l'être libre; n'y ayant rien dans l'ordre matéeriel qui soit capable d'agir sans le concours de ces trois facultés, dont les deux premières sont comme l'on sent, subordonnées à la derniére: Et si l'on se replie sur le moral, on verra également que tous les mouvemens de l'ame sont sujets à la même loi. Or si c'est par un effet de la puissance et de la force d'un être intelligent que tout se manifeste dans le monde sensible; si sa volonté est le seul agent de ses facultés, il est évident que la volonté de cet être est la vraie cause et la seule source du mouvement.

Mais on m'objectera peut-être que comme il est indubitable que les plantes ne pourroient végéter, que le sang ne pourroit circuler dans les veines, que les planètes ne pourroient faire leur révolution, enfin qu'aucun corps, ni aucune machine ne sauroit remplir l'objet de son organisation sans le mouvement; il faudroit absolument

en conclure que les plantes, le sang, les planètes, et tous les corps qui se meuvent sont doués d'intelligence, et n'agissent qu'en vertu de leur propre volonté.

La conséquence seroit juste, si on ne pouvoit pas prouver que les êtres privés de la pensée sont mis en mouvemeut par ceux qui l'ont reçue en partage. Mais l'expérience montre qne le mouvement des ressorts d'une pièce de mécanique quelconque est l'effet de l'action de l'être intelligent qui l'a construite. Par exemple le mouvement d'une horloge ne se manifeste qu'en vertu de l'action préméditée de la volonté préalable de l'artiste; et par la même raison l'homme ne peut faire en mécanique et en dynamique aucun usage de sou ponvoir et de sa force sans que ses organes obéissent à sa volonté: Et si par fois il agit involontairement, c'est alors la volonté de l'être suprêmé qui supplée à la sienne suivant des lois invariables et universelles. De même la végétation des plantes, la circulation du sang, les révolutions des planètes, enfiu tous les-mouvemens qui se font dans la nature, ne sont que l'effet de la volonté du premier Moteur qui se manifeste par l'exécution de la loi, qu'il a donnée au principe de chaque être pour agir invariablement suivant cette loi dans toutes les combinaisons possibles.

Ainsi le principe sensible, qui est commun à l'homme et à la bête, ne produit les mouvemens nécessaires à l'usage et à la satisfation de leurs beisons, qu'en conséquence de la loi que la volonté du primier moteur lui à imposée.

Le principe intelligent de l'homme n'agit aussi qu'en vertu d'une impression générale de la

volonté divine, que sa volonté determine vers des objets particuliers. C'est cet impression qui est l'agent immédiat de ses facultés, et l'unique source des mouvemens que l'homme imprime aux ouvrages qui sortent de ses mains industrieuses.

Il est donc évident d'après ce que je viens d'exposer, que le mouvement prend sa source dans la volonté de l'être intèlligent. Et comme tout est en mouvement dans l'univers, on ne sauroit douter qu'il n'y ait une volonté universelle et infiniment puissante qui agit sur tous les êtres de la nature, et sans la quelle rien ne pourroit se mouvoir, ni exister. Or, si la volonté, secondée du pouvoir et de la force, est le seul agent de tout ce qui existe, on auroit bien tort de s'imaginer que le mouvement est un être réel, tandis qu'il n'est que l'effet de la volonté d'une cause intelligente, donée de force et de pouvoir.

En effet le pouvoiur la, force et la volonté peuvent fort bien éxister sans se manifester; mais le mouvement ne sauroit avoir aucune sorte d'existence sans l'action simultanée de ces trois facultés.

Les Cartésiens soutenoient que le Créateur imprima d'abord à la matière une certaine quantité de mouvement avec cette loi qu'il ne s'en perdroit aucune partie dans aucun corps particulier, qui ne passât dans d'autres parties de la matière; et ils concluoient de là, que si un mobile en frappe un autre, le premier ne perdra de son mouvement que ce qu'il en communique au dernier.

Ce raisonnement, appliqué à mes principes, ne signifie autre chose, si non que la force mo-

trice, dont la volonté du créateur à rendu capable le premier mobile, diminue à proportion de la resistance qu'il a voulu que le second, quoique plus foible, lui opposât

Le mouvement dans ce cas, n'est que l'action qui s'exécute dans l'espace en vertu de la volonté de l'être suprême. S'il n'y avoit point de vuide, ou, autrement, si l'espace n'étoit pas rempli d'une matière subtile et fluide qui se prête à toutes les impulsions des corps, il n'y auroit point de mouvement, et le pouvoir, la force et la volonté de l'être infiniment intelligent deviendroient inutiles.

Ce principe des Cartésiens a été renversé par Newton : = Les différentes compositions, dit-il, = qu'on peut faire de deux mouvemens, prouvent = invinciblement qu'il n'y a pas toujours la même = quantité de mouvement dans le monde etc. le = mouvement peut être produit et se perdre. De = plus la ténacité des corps fluides, et le frot= tement de leurs parties, ainsi que la foiblesse = de leur force élastique, donnent lieu de croire = que la nature tend plutôt à la destruction qu'à = la production du mouvement; aussi est-il vrai = que la quantité de mouvement diminue toujours: = car le corps qui sont, si parfaitement durs ou = mols qu'ils n'ont point de force élastique, ne = réjaillissent pas après le choc; leur seule im= pénétrabilité les empêche de continuer à se = mouvoir.

On voit, par ce raisonnement de Newton, que le mouvement n'est rien de réel par lui-même, et que la nature tend plutôt à le détruire qu'à le produire; ce que la chute des corps et leur tendance vers le centre de la terre nous ren-

dent assez sensible, puisqu'elles nous font voir que le mouvement n'existe point dans l'étendue; car, s'il y existoit, il ne pourroit y avoir deux mouvemens opposés, dont l'un détruiroit ce que l'autre auroit produit: et si les corps pouvoient se réunir à leur centre, ils seroient alors sans action, et par conséquent sans mouvement.

L'opinion de Newton, aussi bien que celle de Descartes, quoique opposées l'une à l'autre, ne contrarient en rien mon sentiment, qui tend à montrer que le mouvement n'est rien de réel, qu'il n'est pas même une qualité, mais seulement l'effet de la volonté d'une cause intelligente douée de force et de pouvoir.

CHAPITRE VII.

De la puissance et de la force, considérées dans leurs mutuels rapports.

Après avoir montré que le mouvement n'est que l'effet de l'action de la volonté secondée du pouvoir et de la force, je dois définir ce que sont le pouvoir et la force, tels que je les conçois dans le sens métaphysique.

Dans cette acception, il me paroît que le pouvoir ou la puissance est le résultat des rapports qui sont entre les facultés d'un être et la fin pour la quelle il en est révêtu; et que la force est l'action du premier Moteur en vertu de la quelle cet être déploie ces mêmes facultés pour conspirer avec l'universalité des êtres à l'accomplissement des lois générales par les quelles le monde physique et le monde moral sont gouver-

nés. Si les cartésiens ont soutenu que la même quantité de mouvement devoit toujours subsister dans l'univers, c'est, sansdoute, parce qu'ils ont senti que chaque substance ayant reçu du Créateur une force proportionnée à l'intensité des vertus dont elle est douée par essence, la masse de ces forces réunies ne peut diminuer, ni augmenter, parce qu'elle a son principe dans la force infinie de l'être suprême, dont les attributs sont immuables.

Nous concevons bien que la puissance peut exister sans manifester son action; mais nous ne saurions reconnoître l'existence de la force sans l'attribuer à la puissance.

Dans tous les êtres créés, la force est une impression du primier moteur, qui ne tend qu'à donner de l'acion et de l'énergie aux facultés dont ils sont doués; et ces facultés constituent leur puissance.

Cette impression est tojours subordonné, dans les êtres sensibles et dans les êtres corporels, aux lois invariables de la nature, et dans les êtres intelligens, à leur libre arbitre; tout de même que cette autre impression divine qui constitue leur volonté, et dont les mouvemens ne sont que des désirs, car la volonté n'a pas d'autre action.

La puissance est la possibilité d'agir, et la force, le principe de toute modification. Celle là rend la modification simplement possible; mais celle-ci lui donne l'actualité.

Cette force, qui se trouve dans tout être animé, est un effort d'agir. L'action qui en résulte, est natnrallement dirigée par la volonté vers le bien en général, et la liberté determine cette action vers des biens particuliers. Ce qn'il

y a de certain, c'est que l'intensité de la force d'un être, qui est dans toute sa perfection, est toujours proportionnée à celle de sa puissance. Si elle n'a point de bornes dans l'être suprême, c'est parceque sa puissance est universelle et infinie. Or, si elle est telle, elle doit, suivant ce qui a été déterminé, produire continuellement son effet, qui est cette force invariable et sans bornes qui donne la mouvement et l'action à tout ce qui existe. En effet c'est cette force qui met en jeu les ressorts du monde physique et du monde intellectuel pour donner à l'esprit et à la matière le nerf qui leur est nécessaire. Dans l'intellectuel, elle est le mobile de toutes les vertus morales; c'est elle qui soutient notre raison, et qui donne à notre ame cette vigueur intérieure sans la quelle toutes ses facultés tomberoient dans l'inértie. Ainsi c'est en vertu de l'énergie de sa force, que notre esprit peut s'élever à des idées sublimes, qu'il peut resister aux seductions trompeuses des sens, et dompter ses manvais penchans.

Dans le physique elle est le levier qui met en action les propriétés de la matière, et en jeu les ressorts de la mécanique tant naturelle qu'artificielle. C'est aussi elle qui soutient et défend l'homme dans les combats, et qui lui fait surmonter les obstacles qui traversent ses entreprises. Enfin c'est en vertu de la force que tous les êtres de la nature agissent de concert pour le maintien de l'harmonie universelle.

CHAPITRE VIII.

Les facultés qni mettent en mouvemcnt la matière résident dans un principe intelligent.

La nature ne manifeste ses productions que par le secours d'une puissance qui agit sur elle. Son activité continuelle, son éuergie, et l'exactitude des proportions qu'on aperçoit dans ses oeuvres, ainsi que l'ordre et l'harmonie qui régnent dans le système universel de la création, prouvent que cette puissance est douée d'une force infinie et d'une volonté éclairée par une raison souveraine: d'où il résulte que la puissance, la force et la volonté sont nécessaires à l'accomplissement des lois de la nature et au développement des germes, quoique ces facultés ne soyent et ne puissent être dans la matière; puisque, si elles y êtoient, elles renfermeroient une opposition évidente avec l'etendue et la solidité qui en sont les premiers attributs. Or, si elles ne sont point de l'essence de la matière, la mouvement, qui est l'effet de leur action, doit lui être absolument étranger, quoiqu'il soit essentiel à l'accroissement et au développement de ses germes.

Il est d'autant plus évident que le mouvement n'appartient pas à la matière, que nous pouvons nous la représenter dans une immobilité absolue. En effet si l'on conçoit simplement de la matière sans songer à une puissance qui la met en mouvement, nous la concevrons necessairement en repos.

Si donc une partie de la matiéré est effectivement immobile, ce ne peut être qu'en vertu d'une puissance étrangère, douée de force et

de volonté, qu'elle pourra acquerir le mouvement et la vie.

Mais, comme nous ne connoissons bien distinctement que deux substances entiérement opposées, savoir l'esprit et la matière; et les facultés qui mettent celle-ci en mouvement ne pouvant être de son essence, il faut absolument en inférer qu'elles résident dans un principe spirituel.

Or, si le devéloppement de tous les germes de la matièré dépendent essentiellement du pouvoir, de la force et de la volonté de ce principe, il faut nécessairement qu'il ait un empire absolu sur toute la nature corporelle, et que les corps qui la constituent ne puissent rien par eux mêmes. Mais un être subordonné, tel que la matière; un être destitué de pouvoir, de force et de volonté, peut-il exister par lui-même? a-t-il toujours existé, et existera-t-il toujours? c'est ce que je vais tâcher de développer en peu de mots.

CHAPITRE IX.

Si la matière existe par elle-même; si elle a tojours existé, et si elle exittera éternellement.

Si la matière existoit par elle-même, elle ne seroit point précaire, comme dépendante d'un être supérieur sans le quel elle ne sauroit manifester ses propriétés. Elle ne seroit point dirigée, ni actionnée par un puissance étrangère; mais elle tireroit de son propre fond ce qu'il faut pour l'accomplissement de sa loi; et cette loi seroit celle de son empire. Le pouvoir, la force et la

volénté de l'être intelligent ne pourroient maîtriser ses facultés en la modifiant et l'organisant à son gré ; parce qu'en vertu de ces mêmes facultés, dont elle seroit censée en possession, elle s'opposeroit aux efforts que fait sans cesse l'esprit pour la soumettre à sa volonté ; tandis qu'au contraire elle prend aveuglement , et sans y opposer aucun obstacle , les modes , les formes et l'organisation qu'il plaît à l'esprit de lui donner .

Si la matière n'existe point et ne peut exister par elle-même, il faut qu'elle soit nécessairement une substance créé. Mais cette substance a un principe dépositaire de la loi qui prèside au développement de ses germes, et ce principe continuera son action, jusqu'à ce qu'il plaise à dieu de l'arrêter pour toujours, ou de la suspendre. D'où l'on voit que le principe universel de la matière, et tous les principes des corps organisés qui en dépendent, n'exercent leurs facultés qu'en vertu du pouvoir, de la force et de la volonté de l'être infiniment puissant qui leur a donné l'existence. Il est aisé de comprendre d'après ce raisonnement, que, quand même le principe de la matière seroit éternel, il ne s'ensuivroit pas de là que sa substance ou son enveloppe matérielle le fût; attendu que ce principe est immatériel comme l'être tout puissant qui l'a crée, quoiqu'il ne soit pas comme lui doué d'intelligence.

Je sais que l'opinion de la coéternité de la matière avec dieu fut presque unanimement adoptée par les peuples de l'antiquité. Les Phéniciens, les caldéens, les Babyloniens, les Egyptiens, les anciens Gaulois, aussi bien que la

plupart des anciens philosophes, tels qu'hésiode Anaximandre, Phérécide, occellus de Lucanie, Thimothée de Locres, Platon, Xénophanes, Mélisse et Aristote, furent les défenseurs d'une matière incrée et éternelle.

Le système de l'éternité du monde fut donc le système favori des anciens: mais il faut croire qu'ils ne l'avoient fondé que sur des conjectures, dont ils auroient reconnu la légéreté, si, remontant au principe des choses, ils eussent plus déféré au sentiment de la vérité qu'à leurs foibles lumières.

Je pourrois donner plus d'étendue à mes réflexions sur la prétendue coéternité de la matière avec Dieu, et sur la nature des principes qui constituent l'essence réelle des substances matérielles, si je ne m'étois prescrit de les borner à ce qui a un rapport direct à l'homme. C'est d'après ce plan qu'écartant tout ce qui lui est étranger, je ne fais qu'effleurer les questions qui ne sont pas essentielles à mon sujet.

CHAPITRE X.

De la raison et de son empire.

L'harmonie qui régne dans l'univers prend sa source dans cette raison souveraine, qui, par des ressorts inconnus à l'intelligence humaine, agit constamment, et suivant des lois immuables, sur le monde physique et sur le monde moral.

Cette harmonie est à la raison souveraine ce que l'ordre, la précision et la vérité sont à la raison humaine. Et comme dans une harmonie il doit y avoir quelque chose à quoi tout le

reste se rapporte, une espèce de centre au quel correspondent tous les différens rapports, on peut en conclure que toute perfection harmonique a son principe dans la raison, puisque c'est par elle que l'esprit juge de la vérité des choses et de la justesse des proportions et des rapports

C'est dans cette acception que j'envisage ici la raison, et non dans celle qui concerne le raisonnement. Savoir raisonner est une chose, et être raisonnable en est une autre; car le raisonnement en Logique, comme en métaphysique, est une suite de jugemens dépendans les uns des autres, qui peuvent être souvent réprouvés par la raison.

L'acte par le quel nous procédons à ces jugemens, vrais ou faux qu'ils puissent être, s'appelle raisonnement. Toutes les formes syllogistiques d'Aristote ne sont que des moyens imaginés pour régler et faciliter les opérations de l'esprit; mais sans le secours de la lumière naturelle ces moyens sont insuffisans pour étendre ses connoissances, et le faire juger d'une manière conforme à la vérité.

Cette puissance par la quelle l'esprit distingue le bien du mal, le vrai d'avec le faux; qui l'aide à voir la convénance ou la disconvénance que les idées ont entre elles, et qui le met à même de pouvoir juger des degrés de vraisemblance dans les opinions; cette puissance, dis-je, qui éclaire toutes nos facultés intellectuelles, s'appelle raison.

Dans ce sens la raison est ce principe divin, immuable et nécessaire, qui est la source de toute connoissance, et d'où dérive cet enchainement de vérités éternelles, qui sont la base du monde intellectuel.

Sous cet aspect on peut regarder la raison comme un astre, dont la lumière se propoge universellement. Son essence est la vérité pure, et ses attributs sont l'ordre, l'harmonie, l'immutabilité, et une justesse dont nos connoissances dans les mathématiques les plus sublimes, ne nous donnent qu'une foible idée. Un rayon de cette lumière céleste pénètre notre ame et forme la moralité de ses actions.

On peut donc penser que la raison universelle est au monde moral, ce que la lumière du jour est au monde physique. Sans celle-ci, tout est obscur et stérile dans la nature: de même, sans les lumières de la raison, l'esprit est aveugle et toujours sujet à erreur.

D'après ce raisonnement il est aisé de comprendre que l'ame humaine n'est raisonnable qu'à la faveur d'un rayon de la raison universelle, et que, sans son appui, la pensée ne mériteroit guère d'être distinguée d'une vaine sensation.

D'où il suit qu'on doit considérer la raison comme une faculté divine à la quelle toutes les intelligences participent, et qui agit en elles par des principes immuables et éternels, indépendamment de la nature et de ses ressorts, mais exerçant sur elle un empire impartial, méthodique et absolu. Inaltérable dans son essence, elle est la même dans tous les temps. La majesté et la grandeur de son caractère, marqué au coin de la justice et de la vérité, en la faisant incorruptible, la rendent supérieure à tous les écarts de l'esprit humain.

Radieuse comme l'étoille du jour, juste et bienfaisante de sa nature, elle est visible à tous

les esprits et accessible à tous les coeurs; c'est une Reine qui commande en mère à ses sujets, sans les contraindre: elle leur montre la vérité, sans les forcer à la réconnoître. Heureux ceux qui la découvrent et l'embrassent! malheureux ceux qui la méconnoissent et la rejettent.

CHAPITRE XI.

La raison est incorruptible et supérieure à tous les écarts de l'esprit humain.

Si la solution d'un problême dépend principalement de l'analyse exacte de la proposition qu'on veut résoudre. Si l'objet de la question se présente à notre esprit sous différentes faces et nous offre autant de routes différentes; si on ne peut choisir et suivre la véritable sans le secours de la raison, il s'ensuit que nous ne pouvons compter sur la justesse et sur la solidité de nos jugemens, qu'autant que la raison préside aux opérations de notre ame.

Quoique cette puissance semble nous appartenir essentiellement, elle relève cependant de l'empire d'une puissance infiniment supérieure qui la soumet à ses lois immuables et éternelles: c'est pourquoi nous devons toujours la regarder comme un rayon de cette lumière universelle qui éclaire le monde moral.

Ce principe établi, je conclus que la raison humaine est incorruptible comme la raison universelle, et que les égaremens de l'esprit et la perversion du coeur proviennent directement de notre ignorance, de notre manvaise foi et de l'abus que nous faisons de notre imagination, fa-

Digitized by Google

culté à la quelle nous accordons souvent des droits qui n'appartiennent qu'à l'intelligence éclairée.

Voilà pourquoi notre ame se refuse fort souvent aux inspirations salutaires de la raison pour se livrer aux séductions trompeuses des sens.

On conçoit qu'en pareil cas la raison ne peut être complice de la fausseté de nos jugemens, ni du déréglement de notre conduite.

Immuable dans ses principes, juste par essence, ce seroit à tort qu'on voudroit lui attribuer ces excès odieux qui avilissent et deshonorent l'homme.

La raison nous apprend, par exemple, que la modération, la tolérance et l'humanité sont les vertus fondamentales de toute société bien constituée: mais la superstion et l'ignorance, en abreuvant les hommes du fiel d'une haine injuste, les empêchent souvent de goûter le fruit d'un précepte aussi salutaire. Dans cet état déplorable, leur imagination ne leur inspire qu'une haine mortelle contre leurs semblables, et ne leur offre que le tableau lugubre et sanglant des cachots, des tortures et des buchers de l'inquisition: mais alors la raison éclipsée par le fanatisme, ne peut être complice, ni responsable de ces attentats criminels.

On voit par ce foible crayon, que les égaremens de l'esprit ne sauroient altérer la pureté de la raison; et cette vérité ne doit pas être regardée comme un lieu commun d'écrivain et d'orateur: L'usage important qu'on en peut faire dans la morale, exige qu'on en sonde la profondeur; et elle est d'autant plus intéressante qu'elle tient aux lois immuables qui gouvernent le monde moral.

CHAPITRE XII.

Les remords et les inspirations secrètes ne sont que des reproches et des avis salutaires de la raison.

Les remords sont sans doute des reproches de la conscience. Mais la conscience est-elle autre chose, dans le sens métaphysique, que la connoissance d'une vérité par le sentiment intérieur? est-elle autre chose dans le sens moral, que le jugement que nous portons sur la moralité de nos actions, ou, pour mieux dire, que ce tact interne, ce goût spirituel qui nous donne une vue immédiate de la vérité morale? en effet, si un homme, qui a projété une mauvaise action, sent de la répugnance à l'effectuer, il est certain que cette force intérieure, qui tend à l'en détourner, n'est que l'action immédiate de ce guide tutélaire que dieu lui a donné pour régler sa conduite. Le sentiment secret de cette force est proprement la perception de la lumière naturelle entant qu'elle éclaire nos actions; et cette perception, réduite en acte, est ce qu'on appelle inspiration salutaire.

C'est donc par un sentiment sûr que l'homme connoît le mal qu'il va faire; et le mouvement indélibéré, qui tend à l'en détourner, n'est que l'expression d'une raison vigilante, qui éclaire ses ténèbres, et qui est essentiellement intéressée au mantien de l'ordre et de la justice.

Mais s'il etouffe ce sentiment salutaire, c'est-à-dire, s'il devient sourd à cette voix intelligible qui l'instruit de son devoir, alors, livré entrèrement aux séductions trompeuses d'une folle

imagination, il ne connoit d'autre loi que ses fantaisies bizarres et criminelles.

Dans ce cas la raison n'est plus aux yeux de l'esprit séduit, qu'fantôme de lumière, dont les fausses lueurs entraînent l'homme à sa ruine par la voie de l'erreur, de l'imposture et de l'iniquité.

Il en est de même de certains pressentimens secrets qui paroissent désavoeur ou condamner nos jugemens et nos délibérations dans les choses de pure spéculation qui n'ont aucun rapport au moral.

Lorsque nous méditons un projet ou une entreprise quelconque, nous courons grand risque de donner dans le faux, si nous n'écoutons pas cette voix qui nous parle dans le plus secret de notre raison, ou si nous ne déférons pas à ce sentiment intérieur qui semble s'opposer aux résolutions que nous voudrions prendre. Ces sortes d'inspirations ou de pressentimens, qui nous viennent au milieu du tumulte des passions dont nous sommes dominés, sont des avis salutaires de la raison.

Ainsi les remonds, les inspirations secrètes ne sont dans le fond que des reproches ou des avis salutaires de la raison, dont le but est d'écarter l'homme de l'abyme où ses fausses imaginations et ses inclinations perverses voudroient le jéter, et de le conduire à une fin solide et heureuse par la voie de la justice et de la vérité.

CHAPITRE XIII.

De l'abus que les hommes font souvent de leur raison en matière de morale et de politique, et des principales causes de leurs illasions et de leurs erreurs.

Le plus beau présent, que la philosophie pourroit faire à la morale, seroit à mon avis la découverte d'une méthode propre à prévenir les erreurs qui tendent à la corrompre.

D'où vient que toute la sagacité de l'esprit humain n'apporte le plus souvent que des remèdes palliatifs aux maux qui troublent et affligent la societé ? C'est, sans doute, parce que la solution des problêmes politiques et moraux, qu'il entreprend de résoudre, est le plus souvent fausse ou équivoque.

Si, lorsqu'on veut éclaircir quelque question de morale ou de politique, on s'élevoit, à la faveur de cette lumière intelligible qui éclaire nos jugemens, à des principes généraux et premiers, pour l'envisager de cette hauteur sous touts ses aspects et la réduire dans ses justes bornes, on en déduiroit des conséquences justes; et les moralites, ainsi que les politiques, tirant par ce moyen la vérité des ténèbres de l'incertitude, s'en serviroient comme d'un guide sûr pour atteindre au véritable but.

L'incertitude offre un vaste champ à l'imagination: la vérité au contraire est concentrée dans un point. Cette considération devroit rendre plus avisés certains esprits enivrés d'une vaine gloire, qui contens de briller d'un éctat trom-

peur, négligent cette rénommée solide qui rend digne de la réconnoissance publique.

On doit donc poser pour maxime que ce n'est qu'en remontant à des principes féconds et lumineux, et en rammenant surtout les connoissances individuelles à des notions génériques et spécifiques, qu'on pourra prévenir la cause des erreurs qui tendent à pervertir et à détruire la société.

Si la raison présidoit toujours aux opérations de l'esprit; si nos connoissances n'étoient pas acquises, nous pourrions peut-être nous élever de nous mêmes au principe des choses, voir d'un seul regard les rapports qn'elles ont entre elles, et tirer de lour combinaison des conséquences justes et certaines. Mais comme presque toutes nos idées nous viennent par les sens, et qu'un problême quelconque ne peut se résoudre qu'en comparant un grand nombre d'idées; malheur à ce-lui qui se livre à une seule idée, ou qui, séduit par un intérêt aveugle, rejette celles que la raison lui suggère! Je lui déclare que la foiblesse et le doute scéléront ses écrits, et que la honte et le mépris seront son apanage. De même, si combinant un grand nombre d'idées, il n'est pas versé dans la matière qu'il traite; s'il n'a pas travaillé à se rendre l'esprit juste; enfin, si la nature, autant que l'espérience, ne seconde les efforts de son génie, il fera très-bien de ne pas entreprendre l'analyse de certaines questions métaphysiques, morales, et politiques; car ne pouvant y avoir ni ordre, ni justesse, ni verité dans ses raisonnemens, l'incertitude et le doute envelopperont ses conclusions; et celles-ci ne présenteront à tout-

juge éclairé que le fruit incipide d'une imagination foible, inconséquente et stérile.

Mais voyons pourquoi, malgré la lumière qui éclaire notre jugement, nous sommes si sujets à tirer de fausses conséquences d'un principe vrai.

Les facultés intellectuelles de l'homme déterminent la moralité de ses actions, comme les propriétés et les qualités de la matière forment l'essence des Corps. D'un autre-côte la volonté est à l'esprit ce que le mouvement est à la matière; et quoique ces deux substanees n'ayent d'homogène que le principe d'activité, elles n'existent pourtant dans le monde sensible que pour être unies et se développer l'une par l'autre: D'où il résulte que toute erreur et toute équivoque doivent néeessairemeut dériver d'une cause physique et morale.

S'il étoit possible que l'esprit humain pût s'élever à ce haut degré de sublimité qu'il est capable d'atteindre par sa nature, il saisiroit d'un seul regard les moindres rapports entre les choses, et pourroit, lorsqu'il s'agit de la recherche et de la découverte de la vérité, saisir les caractères de la certitude, et mettre des limites invariables entre le vrai et le faux, le certain et l'incertain, le probable et le douteux; et par ce moyen il viendroit à bout de résoudre avec justesse et précision les questions les plus abstraites et les plus compliquées. Mais comme par un effet de l'influence que le physique a sur le moral, les modifications de la matière affectent vivement les facultés de notre ame, et que les impressions que les objets matériels font sur elle, la maîtrisent et la séduisent, nos jugemens sont par cette raison suspects autant que précaires.

L'expérience vient à l'appui de cette vérité pour nous prouver que l'homme, continuellement séduit par ses sensations, et dirigé par un intérêt aveugle, méconnoit les principes les plus lumineux. La religion, ce trésor de la grace, est sans doute le plus beau présent que dieu ait pu lui faire; il en porte dans le coeur le germe indestructible, et ce sentiment est attaché à son instinct, à sa sensibilité et à sa raison. Quelle preuve plus convaincante et plus vraie de la solidité d'un principe! Cependant, je l'avoue à la honte de l'humanité, ce sentiment sublime est souvent perverti par l'abus qu'il fait de son imagination.

La raison lui prescrit de chercher son bonheur dans lui-même, c'est-à-dire, dans sa propre perfection: cependant il veut toujours le faire dépendre des objets qui l'environnent, et souvent d'une manière indigne de lui. Elle lui apprend qu'un espoir consolant et une douce quiétude sont le prix d'une vie sage, réglée et tempérée: cependant, par un effet de son attachement aux choses sensibles et matérielles, il parcourt le plus souvent une carrière sémée de troubles et de noires inquiétudes.

Cette peinture montre que l'homme, victime de ses illusions, se rend volontairement malheurenx en éludant les principes les plus respectables.

Il ne suffit donc pas qu'un principe soit fécond et lumineux; il faut encore que l'esprit le développe et qn'il sache en tirer de justes conclusions; autrement toute système, tont projet, toute speculation fondés seulement sur la force et l'industrie de l'imagination, seront toujours infructueux et vains.

J'ai déjà assez fait entrevoir que l'intérêt mal entendu, cet intérêt qui a sa source dans les passions qui nous bercent et nous séduisent ; cet intérêt aveugle qui est un résultat de la séduction trompeuse des sens et d'un amour propre déréglé, corrompt notre jugement non seulement lorsqu'il s'agit de moeurs et d'affaires politiques, mais encore lorsqu'il s'agit d'économie domestique et de choses de pur agrément. Aussi on ne sauroit disconvenir que moins l'esprit se rend esclave des choses sensibles et matérielles, plus il s'éléve au dessus des préjugés : car la source de ses illusions et de ses erreurs est dans l'intérêt aveugle qui l'assujettit aux objets matériels : Sa raison s'épure, et sa vue s'étend, lorsque cet intérêt diminue.

Devenu maître de lui-même autant qu'il le peut moralement, il aperçoit mieux le point fixe de la vérité.

Les desordres, par exemple, se succédent dans un état, et les propriétés des citoyens sont violées ; si les chefs de l'administration ne se dépouillent de cet intérêt mal entendu qui leur fait tolérer ces abus criminels, ils ne sentiront pas que les lois faciles à éluder donnent trop d'atteinte au droit de propriété, et que le désir de s'approprier le bien d'autrui est le vice le plus habituel d'un gouvernement corrompu.

Un seigneur, enthousiasmé de l'architecture de son palais, en apercevra difficilement les défauts, s'il n'oublie d'en être le propriétaire : envain seroit-il convaincu que l'édifice le plus beau est celui dont l'oeil saisit facilement l'ensemble, et dont chaque partie fait sur lui l'impression la plus distincte.

Digitized by Google

Tout prohlême, tonte spéculation, toute entreprise doivent être subordonnés à la même règle ; autrement on ne sauroit procéder avec justesse et avec succès à l'analyse des différens points qui doivent conduire à une parfaite conclusion.

Ce n'est donc qu'en s'élevant à des principes féconds et lumineux, et en se défiant de soi-même, qu'on pourra, à l'aide d'une saine logique, dirigée par une raison épurée, tirer des conséquences justes d'un principe juste, et débrouiller cet amas d'incertitudes, de doutes, de probabilités et de vérités qui existent pêle-mêle dans le cahos des opinions humaines.

CHAPITRE XIV.

De l'immortalité du principe intelligent de l'homme suivant les lumières de la raison.

Après avoir parlé de la raison, de son empire, de son incorruptibilité, de ses inspirations et de l'abus que les hommes en font continuellement, il est important que j'expose ce qu'elle nous suggère rélativement à la durée de nôtre être intelligent.

L'ordre, l'harmonie, les moyens sans nombre qu'on aperçoit dans le système universel de la création, prouvent que le monde est l'ouvrage d'un être dont la puissance et la sagesse n'ont point de bornes. Confirmé dans cette croyance par le sentiment réflechi de ce qui est en moi et qui ne vient pas de moi; je dis que, puisque cet être existe, il à toujours existé, et qu'il existera éternellement.

Ce sentiment acquiert encore plus de force, lorsque, me repliant sur la matière, je tâche de pénétrer si elle a toujours existé avec cet être infiniment supérieur : Car, si je veux m'élever jusqu'à une origine de cette cause intelligente qui domine sur tout ce qui existe, ma raison va se perdre dans les abymes de l'éternité ; au lieu qu'elle est d'abord arrêtée par des doutes, si je veux remonter à l'origine de la matière, dont tout nous montre la création. Enfin je ne saurois me persuader de l'éternité de la matière, comme je me persuade de l'éternité de cet être nécessaire dont la puissance et l'intelligence n'ont point de bornes.

D'ailleurs l'intelligence divine étant infinie, elle doit être nécessairement éternelle : car l'infini est l'attribut d'une chose qui ne peut avoir ni commencement, ni fin ; l'un n'a pas plus de bornes que l'autre. Dieu est donc nécessairement éternel par cela même qu'il est essentiellement infini.

Comment pourroit-on en effet se persuader que le premier Moteur, l'arbitre souverain de tout ce qui existe, ait eu un commencement ? on sent que ce commencement ou ce principe auroit eu une cause ; que cette cause dépendroit d'autres causes préexistantes : ainsi, d'effets en causes, de causes en principes successivement multipliés jusqu'à l'infini, notre raison iroit se perdre dans les abymes de l'éternité de cette première cause intelligente et supérieure qui est la base inébranlable du système de l'univers. Et quand même on voudroit, contre toute raison, admettre l'éternité de la matière, on ne sauroit assurément nier celle de cet artisan suprême et di-

vin qui l'a modifiée et organisée d'une infinité de manières différentes pour donner une existence individuelle à ce nombre infini de subtances matérielles qui existent, ou qui ont existé depuis l'origine du monde.

Ce principe établi, j'en viens à l'esprit humain, cet être excellent dans le quel nous découvrons tant de traits d'une origine céleste. Ou il est une émanation de la divinité de la manière que je l'ai fait envisager, ou un être crée à son image et à sa ressemblance. Que ce soit d'une façon ou de l'autre, je dis que si ses facultés sont homogènes avec celles de l'être suprême, il doit être nécessairement immortel. S'il est inhérent à la substance divine, il doit avoir le privilége de l'immortalité comme il a celui de l'intelligence et de la raison: car il est incontestable, qu'ayant sa source dans l'être divin, il ne doit plus avoir de fin. Si donc nous sommes persuadés de l'éternité de l'esprit divin, nous ne pouvons raisonnablement douter de la durée éternelle du nôtre, soit à cause de sa nature, soit à cause des facultés sublimes dont dieu, qui en est la source, à daigné l'orner.

Si au contraire on regarde l'etprit humain comme un être entiérement crée, il suffit aussi que ses facultés ayent de l'analogie et de la ressemblance avec les facultés divines pour qu'on doive le croire immortel. Ma raison ne sauroit se persuader que le néant puisse être la fin de cette rassemblance, par le préjugé que ses facultés sublimes, qui en sont l'objet, m'inspirent en faveur de sa durée: et il n'est pas d'ailleurs vraisemblable, que dieu, après l'avoir orné d'un diminutif de ses propres attributs, ait voulu lui refuser celui de l'immortalité.

Comment pourroit-on supposer que l' esprit puisse périr avec le corps, étant doué d'intelligeuce et de raison, qui sout des facultés divines, et qui de plus sont si inhérentes à sa nature, qu'on ne sauroit les détruire, s'il étoit possible, sans l'anéautir: car à quoi se réduiroit l'esprit saus ces facultés ? On sait que la pensée n'est que l'action de l'entendement, d'où il suit que l'entendemeut est l'esprit même en tant qu'il conçoit, juge, et raisonne.

Si donc les attributs essentiels de l'esprit ne peuvent avoir fin, il paroît qu'on doit en conclure nécessairement qu'il u'en aura pas non plus, et que par conséquent il est immortel.

On voit, par les preuves sur les quelles j'appuye l'opiuions de l'immortalité de notre être, spirituel que la raison a de très-grands droits sur cette question. Les probabilités qui en favorisent la croyance sont d'un tel poids, qu' elles nous ménent à une espèce de certitude: cependant il n'y a que la révélation qui puisse nous convaincre pleinement de la vérité de ce dogme.

CHAPITRE XV.

Les rapports, qui sont entre la raison et l'harmonie, nous montrent que le sentiment de la justice et celui de la religion sont naturels à l'homme.

La justice de dieu est le résultat des rapports qui sout entre les vertus qui caractérisent sa sagesse éternelle; et ces vertus ont leur principe dans cette raison souveraine, qui est la sour-

ce de tous les biens, et la base de l'harmonie universelle.

On voit donc que la justice, la sagesse, la raison et l'harmonie forment en dieu une suite d'attributs essentiels, dont les rapports sont si naturels, qu'on ne sauroit les séparer les uns des autres.

La justice humaine est cette rectitude interieure dont notre ame est susceptible en vertu de la raison qui l'éclaire. Or, comme la raison humaine dérive de la souveraine raison, il s'ensuit que la justice humaine tient par cette voie à l'harmonie universelle.

L'attention avec la quelle nous pesons par le secours de la lumière naturelle les idées qui se présentent pour et contre à notre esprit dans l'examen d'une question morale, est la balance qui régle nos jugemens sur la justice, et qui nous fait connoître nos devoirs envers dieu et envers nos semblables; d'où il résulte la nécessité d'une religion.

On ne pourra certainement douter que le sentiment de l'harmonie ne soit étroitement uni en nous à celui de la justice, comme celui de la justice, à celui de la religion; parce que la raison divine, d'où dérive la raison humaine, est la base de l'harmonie universelle. Aussi estce d'après la conscience que nous avons des rapports qui sont entre la raison et l'harmonie, que nous sommes conduits à penser que le sentiment de la justice et celui de la religion sont comme innés en nous: car comment pourrions-nous avoir le sentiment de la justice, qui a tant d'affinité avec celui de la religion, si nous ne connoissions par une intuition in-

tellectuelle, les rapports qui sont entre les vertus qui caractérisent ces sentimens ? C'est assurément une connoissance que nous ne pourrions avoir sans ce tact ou ce sentiment de l'harmonie qui a son principe dans la raison. Or, si la raison humaine émane de la souveraine raison, on ne sauroit douter que nous ne naissions avec le germe du sentiment de la justice et de la religion, attendu que ces sentimens tiennent à celui de l'harmonie.

CHAPITRE XVI.

Des sentimens innés de l'ame et des idées qui leur répondent.

Si l'homme naît avec le germe du sentiment de la justice et de la religion, celui de l'existence de dieu ne doit pas lui être moins naturel, puisque le sentiment de la justice et celui de la religion supposent non seulement celui de l'être suprême, mais il en est encore une conséquence nécessaire et essentielle.

Je conviens que ce sentiment et les idées dont il est la principale source, ne se développent dans l'homme qu'à la première aurore de sa raison. C'est alors que commençant à réfléchir, quoique confusément, sur sa propre existence et sur les rapports qu'il soutient avec les êtres qui l'environnent, le sentiment de l'harmonie se développe en lui.

Je dis le sentiment de l'harmonie et non l'idée, attendu que l'harmonie étant un attribut de la raison, il ne peut en avoir une idée claire, parcequ'il n'a encore qu'une idée confuse de

la raison qui commence à l'inspirer et à l'éclairer ; ensorte qu'on peut dire qu'il sent qu'il est un être raisonnable sans le connoître par une réflexion claire et distincte. C'est de la même manière qu'il conçoit l'idée de la justice : cette idée n'étant que le résultat des rapports qui le lient à dieu et à ses semblables, n'est que *sentimentale* en lui.

Le sentiment de la justice et celui de la religion entraînent la nécessité d'un culte; et cette nécessité il la sent et la manifeste per sa crainte et sa soumission, quoiqu'il ne puisse encore la connoître: d'où il suit qu'il sent l'existence de Dieu sans en avoir une idée claire.

A mesure que sa raison se développe, le sentiment de la justice et celui de la religion deviennent en lui des sentimens réfléchis; et c'est alors qu'il commence à avoir une idée claire de l'existence d'un premier être.

Nous nous formons cette idée en contemplant les merveilles de la nature. Il est certain que, sans le secours des sens, les idées qui nous inspirent ce sentiment d'admiration que nous éprouvons en vertu de cette contemplation, ne nous seroient pas venues: mais le germe, ou, si l'on veut, l'essence de ce sentiment est dans l'ame. Or, si le germe de ce sentiment a son principe dans l'ame, son développement, qui est le sentiment même d'admiration que la contemplation nous inspire, doit être nécessairement inné comme son germe; et à ce sentiment répond une idée que j'appelle *sentimentale*, et que nous caractérisons et nous exprimons par le mot d'admiration : car le mot idée a différentes significations suivant la manière d'être que l'ame revêt: tan-

tôt il n'exprime que des simples sensations, tantôt il désigne des notions; il s'applique aussi aux sentimens et à la réflexion.

L'idée d'une puissance invisible à la quelle notre raison attribue les beautés et les merveilles de l'univers; le sentiment de notre insuffisance et de notre foiblesse, qui naît du parallèle que nous faisons des facultés de cette puissance avec les nôtres; le profond respect que cette comparaison nous inspire, sont des idées *sentimentales* que nous exprimons par des noms qui n'en sont que les signes caractéristiques; et toutes ces idées, ou du moins les sentimens qui en sont la source, sont comme innés, parce qu'ils ont leur germe dans l'ame.

Si le repentir s'empare de notre ame en réfléchissant sur les conséquences d'une action qui nous deshonore, il est certain que les idées qui offrent à notre jugement les détails et les circonstances de cette action, nous sont venues par les sens: mais le sentiment que nous avons de l'énormité de notre conduite, la conscience ou le sentiment interne de nos devoirs envers dieu et envers nos semblables, les remonds qui ne sont que des reproches de la raison, les allarmes de l'amour propre causées par notre humiliation; enfin tous les mouvemens naturels de notre ame, qui accompagnent son repentir, sont des sentimens qui ont leur germe en elle, et qui offrent à notre esprit les idées qui leur sont attachées.

Les termes dont on se sert pour les exprimer n'en changent point la nature; ce ne sont que des signes que nous leur approprions pour en faciliter la communication. Il est aisé de voir que les sentimens qui répondent à ces idées pen-

vent être regardés comme innés, puisqu'ils ont leur germe dans l'ame: Les signes que nous leur avons appropriés, ne sont que factices.

Et qu'on ne dise pas qu'il en est de même de toutes nos idées, parcequ'elles ont toutes également leur siège dans l'ame, et que par conséquent, ce que je viens d'insinuer à l'égard des sentimens innés et des idées qui leur répondent, peut s'appliquer aux idées de tout genre et à toutes les modifications dont l'ame est susceptible: car je serai fondé à répondre à cette objection que, quoique les idées des objets extérieurs soyent dans la substance de l'ame, elles ne lui sont pas pour cela essentielles. Les idées qui représentent un chat, un chien, un arbre ec. n'ont pas leur germe dans l'ame, et elles ne lui sont pas essentielles comme le repentir, l'espérance, l'admiration ec. ces sentimens et les idées qui leur sont attachées sont immuables, leur caractère est fixe et déterminé, et ils ne varient jamais que par leur intensité; ce qui fait voir qu'ils ont leur germe dans l'ame: au lieu que les idées qui nous viennent de dehors varient sans cesse comme les objets qu'elles représentent, et n'ont rien qui soit essentiel et nécessaire à l'ame. En effet on conçoit que l'ame peut n'avoir pas naturellement et nécessairement l'idée d'un chat, d'un chien, d'un arbre ec. tandis qu'au contraire on ne sauroit se persuader qu'elle pût exister sans être naturellement et nécessairement susceptible de repentir, d'espérance, d'admiration ec. ainsi que des idées qui repondent à ces sentimens.

Il paroît cependant que ce n'est que parce qu'on confond les modes avec les qualités constantes, et les idées avec les signes qui leur sont

appropriés qu'on a décidé qu'il n'y a rien d'inné dans la pensée. Gardons-nous donc d'abuser de la connoissance symbolique en lui attribuant un fond qui n'appartient qu'à l'ame, et sachons distinguer ce qui est contingent dans la pensée d'avec ce qu'il y a d'essentiel et de nécessaire.

On objectera peut-être que si la privation d'un sens emporte la privation de toutes les idées attachées à l'exercice de ce sens, la privation de tous les sens, ou, ce qui revient au même, leur inaction absolue emporteroit une privation totale d'idées.

Je reponds à cela que cette privation ne sauroit entraîner celle de l'idée de l'être et de la pensée; et celles-ci suffisent pour établir le fondement des idées innées dans le sens que je les entends, et que je les ai faites envisager. D'ailleurs autre chose est, être privé de toutes sortes d'idées, et nier la possibilité des idées innées, ou du moins des sentimens internes qu'elles peuvent avoir pour objet.

Il est certain que les sentimens dont je viens de montrer l'origine, et les idées qui leur répondent, ne se développeroient que difficilement en nous, si nous n'avions d'autres idées, acquises par l'impression des objets sensibles; mais l'absence de telles idées ne sauroit détruire l'essence de ces sentimens et de ces idées: d'où il résulte que certains sentimens et certaines idées ont leur première origine dans l'ame, quoiqu'ils ne soyent pas développés, dans la supposition d'un homme privé en naissant de tous ses sens, ou dont les sens auroient été toujours dans une inaction absolue.

Je conviens qu'il n'existe dans notre ame aucune notion innée, si on entend par notion la

connoissance claire et distincte d'une chose qui lui est extérieure: mais on ne pourra me nier qu'elle ne contienne la source du raisonnement, le fondement de la morale naturelle, et le germe de tous les sentimens dont elle est susceptible comme être pensant; de même que les plantes contiennent le germe de tous les réjettons et de tous les fruits qu'elles sont capables de produire selon leurs espèces.

CHAPITRE XVII.

La sensibilité spirituelle tient à l'harmonie des facultés intellectuelles, de la quelle dépend le bonheur de l'être intelligent.

Tout ce qui trouble l'harmonie des facultés intellectuelles, blesse la sensibilité du principe intelligent: d'où il suit que le bonheur de l'être pensant dépend de l'accord et de l'harmonie de ses facultés.

Ces facultés sont inaltérables et incorruptibles par essence, parcequélles dérivent immédiatement de cette cause immuable et éternelle qui est la source de toute harmonie et, par conséquent, de toute perfection; puisque l'harmonie des divers attributs d'un sujet constitue sa perfection.

D'après ce principe, l'être intelligent de l'homme doit jouir de tout le bonheur attaché à l'excellence de ses facultés et à la sublimité de son origine, pourvu que des causes étrangères à sa nature ne blessent, ni n'aigrissent sa sensibilité en troublant l'harmonie de ses facultés. Tel est le privilége des intelligences célestes, dont les

facultés, à l'abri des causes secondes et temporelles, se déployent et s'exercent avec un accord d'autant plus parfait, qu'il est soutenu par la souveraine raison, source de l'harmonie universelle.

L'homme dans l'état d'esclavage où il est réduit par son enchaînement à la matière, ne peut conserver long temps son bonheur moral; parceque chez lui l'imperfection du sensible corporel, en influant sur le sensible spirituel, trouble et déconcerte ses facultés intellectuelles. Or, toutes les fois que la substance du principe sensible éprouve quelque fâcheuse atteinte, la sensibilité du principe intelligent en est nécessairement affectée. Et comme les actes de notre volonté sont déterminés le plus souvent par notre attachement aux choses sensibles, nos facultés intellectuelles ne se déconcertent et ne se desordonnent, que parceque nous nous livrons trop facilement aux séductions de nos sens: d'où l'on voit que c'est toujours par l'influence du sensible corporel sur le sensible spirituel, que l'homme s'égare et devient malheureux.

La perfection et le bien-être du principe intelligent dépendent donc de l'harmonie de ses facultés, source de sa sensibilité: d'où il suit que tout ce qui contribue au maintien de cette harmonie est un bien pour lui, et que tout ce qui la trouble est un mal. De là il est aisé de comprendre que notre esprit ne sera susceptible d'un bonheur parfait, que, lorsque, dégagé de sa dépouille matérielle, il ne sera plus exposé aux atteintes des causes secondes et temporelles.

Comme ce que je viens d'insinuer rélativement à ce que je fais dépendre la perfection de

l'être intelligent de l'accord et de l'harmonie de ses facultés, paroît avoir un caractère de nouveauté; et que les opinions nouvelles en métaphysique sont souvent d'un difficile accès à l'esprit de la plupart des lecteurs, qui n'apperçoivent pas toujours les rapports qui les lient aux premières vérités connues par la raison; je vais mettre cette proposition en évidence, et en démontrer la solidité.

Pythagore fait l'ame fille de l'harmonie et il ajoute que quand ses facultés se déconcertent, elles rentrent dans leur premier accord par le moyen de la musique.

Pythagore pensoit donc comme moi que la perfection de l'esprit dépend de l'accord et de l'harmonie de ses facultés.

La différence qu'il y a entre son sentiment et le mien, consiste seulement en ce que ce philosophe regardoit l'esprit humain comme une harmonie, ou comme un résultat de l'harmonie; au lieu que je le regarde comme une émanation, un rayon de cette lumière intelligible et universelle qui est la source de toute harmonie.

J'ai dit que tout ce qui contribue au maintien de l'harmonie intellectuelle est un bien, comme ce qui la trouble est un mal; et que par conséquent le bien moral n'est que l'accord et l'harmonie des facultés intellectuelles qui fait le bien-être et la perfection de l'être intelligent par rapport à l'état social.

Mais les vertus morales, qui découlent de cette perfection, prennent leur source dans cette raison souveraine qui est l'origine de tous les biens et le principe de toute harmonie.

Par exemple, la justice, la force, l'huma-

nité, vertus primordiales d'où découlent toutes les autres, tirent assurément leur origine de cette raison éternelle qui est le principe de l'harmonie universelle; et comme la raison humaine émane de la souveraine raison, toute opération de l'esprit qui contrarie notre raison, en troublant l'harmonie intellectuelle, porte atteinte au bien-être moral attaché à l'essence de ces vertus.

La justice qui fait que chacun jouit de son droit; la force qui dépend du pouvoir que l'ame a de résister aux séductions des sens; l'humanité qui est cette douceur, cette bonté, cette sensibilité pour les malheurs d'autrui, sont des vertus dont la pratique occupe toutes les facultés de l'ame; mais ces facultés ne peuvent agir avec harmonie sans être dirigées par la raison. Cette puissance, supérieure par sa nature et par son objet à toutes les autres, est le fondement du bien-être moral; attendu qu'elle est la source de cette perfection et de cette harmonie d'où dépendent les avantages qui conspirent au bonheur de l'être pensant. En effet toutes ses facultés s'entrechoquent et sa bonté originelle se pervertit, si la raison cesse de présider à ses opérations. Prenons pour guide dans l'examen de cette question, les opérations de l'esprit qui ont rapport à la prudence. On sait que cette vertu consiste à connoître ce qui convient, dans la conduite de la vie. Je suppose qu'un homme, frappé d'une impression contraire à cette vertu, fixe sur son objet toute son attention en sorte que son imagination, séduite par l'appât trompeur des avantages chimériques que cet objet lui offre, résiste aux inspirations de la raison; on conviendra sans doute que son entendement sera déconcerté dans

ses jugemens, et que sa volonté, se trouvant combattue par l'incertitude et le doute, s'égarera infailliblement et prendra des résolutions contraires aux vrais principes: d'où l'on voit que la raison est la source de l'harmonie des facultés intellectuelles, et que le renversement de cette harmonie est ce qui constitue le mal moral. Ce que je viens de dire rélativement à la prudence, peut s'appliquer à toutes les autres vertus morales, dont on ne sauroit douter que la pratique ne dépende essentiellement de l'accord et de la sage direction des facultés de l'ame.

C'est en conséquence de cette vérité que, plus l'homme s'écarte du sentier que la raison éclaire, plus il se rend malhéureux, parce que ses facultés intellectuelles tombant dans l'anarchie, il devient incapable de s'élever jusqu'à la source de son bien-être,

CHAPITRE XVIII.

Le mal prend sa source dans la dépravation de l'être libre.

D'après les maximes que j'ai établies rélativement à l'origine de l'esprit humain, il est certain qu'il est naturellement bon, comme dérivant immédiatement d'une source souverainement parfaite.

Comment se peut-il donc qu'il se pervertisse si aisément? Pour résoudre cette question il faut d'abord remonter à l'origine du mal: et où en trouverons-nous la source si ce n'est dans le mauvais usage qu'il fait de cette faculté primordiale qui est comme le levier de toutes les autres, je veux dire la volonté?

On ne peut disconvenir en effet que la volonté ne soit la faculté primordiale de l'ame, attendu qu'elle est la seule qui peut exercer librement son action par elle-même et sans le secours d'aucune autre; ce qui me feroit penser que cette faculté n'est dans l'homme qu'une impression de l'auteur de la nature, qui le pousse sans cesse vers le bien en général et indéterminé. Et comme il est libre de déterminer cette impression vers des biens particuliers, il s'ensuit que la liberté n'est que le pouvoir qu'il a de se déterminer pour un parti plutôt que pour un autre. Mais dans le fond la volonté est une puissance aveugle, qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui représente. Cette impression est commune à notre principe intelligent et à notre principe sensible. Lorsque nous nous déterminons avec réflexion, cette impression est la volonté de notre principe intelligent : elle est la volonté de notre principe sensible, lorsqu'elle ne fait que seconder les mouvemens de l'instinct.

Aussi les bêtes, qui ont comme nous un principe sensible, n'agissent et ne se déterminent qu'en vertu de cette impression : car Dieu imprime sans cesse à leur être sensible, comme au nôtre, des mouvemens indéterminés que leur instinct dirige d'une manière analogue à leurs besoins.

On voit d'après cela, que la bête ayant le pouvoir de se déterminer rélativement au bien-être de son corps, est susceptible d'une liberté d'instinct, bien différente pourtant de celle qui détermine les opérations de notre esprit: et cette différence consiste essentiellement en ce que la volonté de l'homme étant réfléchie et par conséquent plus éclairée, sa liberté est incomparable-

ment plus étendue et plus diversifiée que celle de la bête.

Aussi est-ce à cause de cela que l'homme agit souvent d'une manière opposée à l'autre, et qu'il est le seul être dans la nature qui ne soit pas toujours obligé de suivre la même route pour arriver à son but.

Mais, soit qu'on veuille regarder la volonté dans l'homme comme une impression de l'auteur de la nature, ou comme une faculté de son être, on ne sauroit douter qu'elle ne soit la base de toutes les opérations de son esprit; attendu qu'on ne peut concevoir en lui aucune faculte capable d'agir sans elle.

Il est donc évident que l'homme a par lui-même le pouvoir de se maintenir dans la loi de ses devoirs, et de conserver sa force et son indépendance, en résistant, à la faveur de la lumière innée de son entendement et du libre arbitre de sa volonté, aux obstacles qui tendent à l'empêcher d'agir conformement à cette loi. Or, s'il peut conserver sa liberté dans toute son intégrité, ou l'affoiblir et la perdre, il est constant que nous ne pouvons trouver l'origine du mal que dans la dépravation de cette faculté. Aussi est-ce par l'abus de ce pouvoir, que l'homme se plonge souvent dans les ténèbres et dans la misère, tandis qu'il étoit né pour le bien et pour la lumière.

Il résulte de ces réflexions que si l'homme a le pouvoir de se déterminer librement pour le bien ou pour le mal, il est lui-même la cause immédiate des maux qui résultent de ses actions. Ainsi dans l'alternative de deux choix opposés, qui, dans la plupart des jugemens, s'offrent à

notre volonté, si celle-ci se détermine pour le mal, il ne faut pas en inférer qu'elle ne soit pas indépendante de sa nature et que notre ame ne soit essentiellement bonne, mais seulement que sa bonté s'est pervertie par l'abus qu'elle a fait de sa liberté, faculté qui lui est subordonée et sans la quelle elle ne pourroit faire usage de sa volonté.

On objectera peut-être que si des objets dangereux pour la vertu et des idées perverses s'offrent à notre esprit sans le consentement de notre volonté, nous ne sommes pas libres de les rejéter et de nous refuser à leurs impressions.

Je conviens que la volonté peut ne pas avoir de part à la première opération de l'esprit que nous nommons appréhension, c'est-à-dire l'idée qu'il se forme d'une chose sans en porter aucun jugement: mais il est responsable de ses jugemens et des déterminations qu'il prend en conséquence, parcequ'aucun jugement ne peut avoir lieu sans un consentement libre de sa part.

Et l'on comprend aisément que la volonté étant indépendante, et n'ayant, comme impression divine, que le bien en général pour objet, la liberté est elle seule responsable de ses déterminations; car quoique la volonté générale, ou la volonté divine, soit la cause immédiate et nécessaire de tous les mouvemens de notre ame, nos volontés particulières, déterminées par notre liberté, en sont la cause occasionnelle.

Ainsi ceux qui prétendent qu'il n'y a point de volonté sans motif, ignorent sans doute que la volonté est telle qu'un être, qui, ayant l'unité en partage, agit par lui même et sans l'appui d'aucune autre; Par conséquent les motifs

sans nombre, qui, dans la conduite de la vie, semblent nous déterminer malgré nous, ne prouvent pas la dépendance de notre volonté, mais seulement qu'ils prennent empire sur notre liberté.

On voit cependant par tout ce qui précède, que l'homme est libre, quoique presque toujours asservi; et que sa volonté, tendant naturellement au bien, ne peut se porter au mal que par un effet du mauvais usage qu'il fait de sa liberté.

L'origine du mal est donc dans la dépravation du libre arbitre de l'homme, qui, au lieu de se maintenir dans la loi qui lui a été prescrite, suit de préférence celle du principe aveugle au quel il tient comme animal.

Ces raisons prouvent pourtant que le mal n'entre pour rien dans la nature de l'esprit humain, et que ses vertus, comme ses vices, dépendent essentiellement de l'usage qu'il fait de sa liberté. Convenons, d'après ces reflexions, que le mal est hétérogène à l'essence de l'esprit, et qu'il tire son existence de la dépravation de l'être libre. Si l'homme étoit rendu à sa gloire, il seroit convaincu de cette vérité, parce qu'étant alors dans son centre, il sentiroit que le bien est son veritable élément et qu'il n'y a aucun rapport entre le bon principe et le mauvais.

CHAPITRE XIX.

Des rapports qui sont entre la puissance et le bonheur.

Si l'être des êtres est infiniment puissant, il doit être infiniment heureux: car toute puissance à le bonheur pour objet.

On regarde le premier monarque de la terre comme le plus heureux des mortels, percequ' un mesure l'étendue de son bonheur par celle de son autorité.

L'homme ne court donc après le pouvoir, que parce qu'il est avide de félicité; et c'est pour cette raison que l'opinion que nons nous sommes formés de son bonheur s'affoiblit, à me sure que sa puissance diminue: d'où il suit qu'on peut regarder la puissance comme essentielle au bonheur.

Si dans la pratiqne l'effet ne répond pas toujours à la cause, l'axiome n'en est pas meins vrai daus le fond; et c'est alors l'abus de la puissance qui met obstacle au bonheur.

La felicité inaltérable de l'être suprême est donc une conséquence nécessire de l'inviolabilité de sa puissance. Cette félicité cependant tient aux vertus sublimes qui découlent de sa souveraine bonté: d'où il résulte que dieu ne est parfaitement heureux que parce qu'il est essentiellement bon et infiuiment puissant.

Après avoir considéré l'*inviolabilité* de la puissance divine comme la principale cause de sa felicité inaltérable, je me replie sur les puissances qui forment la base du bonheur de l'homme, et je dis qu'il n'est susceptible de toute les

vertus morales, que parce qu'il est bon et puissant proportionnellement à l'étendue et à l'harmonie de ses facultés intellectuelles, puisque, comme je l'ai insinué ailleurs, la puissance et la perfection d'un être quelconque ne consistent que dans ses facultés, considérées dans toute leur efficacité et dans leur plus parfait accord.

On voit, par cette court analyse, que le bonheur est une suite nécessaire de la vertu, et que celle-ci n'est que la bonté mise en pratique par la puissance: d'où il suit que quand la bonté cesse, le bonheur disparoît, parce qu'alors la puissance se dégrade et s'affoiblit en consequence.

CHAPITRE XX.

De l'origine des vertus morales, et de leur influence sur la conservation et le bonheur de la société.

J'ai montré, par une déduction de me principes, que l'être intelligent de l'homme est bon par essence. Et s'il m'est permis de comparer le materiel avec le spirituel, je dirai que la bonté est à la substance de cet être, ce que la pureté, la finesse, la solidité sont à l'acier le plus parfait; ce qu'une sève nourricière est à la végétation des plantes, et ce que les molécules d'un sang pur sont à une santé robuste: or, il n'y a pas de douteque ce ne soit de cette sorce épurée que découlent toutes les vertus morales.

La prémière de ces vertus est l'humanité, mère de toutes les autres, puisque c'est d'elle que naissent l'amour, la bienveillance, la libéralité, l'indulgense et les autres sentimens de no-

tre ame, aux quels nos semblables ont des droits.

La force est également une vertu capitale : sans elle, point de vigueur, point d'énergie, point de courage ni de grandeur d'ame.

La justice n'est pas moins essentielle : c'est elle qui tient en frein les passions divergentes des individus de la société pour empêcher qu'ils ne se disputent et ne se ravissent sans droit les bienfaits de la nature et de l'industrie.

Mais quoique la réunion de ces vertus soit le soutien de l'ordre social et le fondement de notre félicité, elles ne dépendent point de la constitution des choses humaines ; elles prennent leur origine dans le souvrain bien, source inépuisable et éternelle de sagesse ; et c'est d'après ces raisons, que je me crois fondé à conclure que la vertu, prise dans l'acception la plus générale et la plus étendue, est le sovrain bien mis en pratique.

Si la bonté est essentielle à l'esprit parcequ'il dérive d'une source divine, les vertus qui en émanent ne péuvent dépendre dans leur principe des causes secondes et temporelles, ni par conséquent de l'opinion capricieuse des hommes, comme quelques philosophes du siècle ont tâché de l'insinuer pour accréditer leurs systèmes pervers.

Les vertus morales étant, suivant cette maxime, un résultat de la souveraine perfection de la première cause intelligente, l'homme doit les regarder comme la source des avantages dont il a droit de jouir dans l'état social.

Ce système, en établissant le trône de la vertu sur une base inébranlable et éternelle, jette un nouveau jour sur la vraie origine de l'esprit humain, et fortifie les preuves que j'ai données de son immortalité: car si notre esprit a en

soi le germe des vertus morales, et si ce germe a son principe dans le souverain bien, il s'ensuit que la nature de notre esprit ne peut-être que divine, et comme telle, elle doit suivre, pour ce qui est de sa durée, la loi des choses divines.

La vertu, envisagée dans les rapports qui la lient à l'essence divine, est donc, comme je l'ai insinué, le souverain bien mis en pratique, c'est-à-dire, un résultat de la sagesse éternelle, et le développement du germe qui féconde le monde moral: et si on l'envisage dans ses rapports avec l'humanité, c'est une rosée salutaire qui tombe du ciel pour rafraichir et conforter le coeur de l'homme. Elle influe par cette raison sur le bonheur de la société, de même que le beaume d'un sang pur influe sur la santé du corps. Or, comme elle tient essentiellement à l'harmonie universelle, on ne peut douter qu'elle ne soit le fondement de l'ordre social, puisqu'elle est le principe des tous les rapports moraux qui lient les esprits et les coeurs. C'est aussi pour cette raison qu'elle est la source de tous les avantages aux quels les hommes ont droit d'aspirer par la sublimité de leur origine. En effet, s'ils étoient destitués des vertus capitales d'où découlent toutes les autres, privés alors des avanteges salutaires qui en dépendent, ils seroient absolument malheureux.

Si la force leur manquoit, destitués alors d'énergie, d'émulation et de courage, ils vivroient dans un état de stagnation qui les rendroit indifférens à toutes les choses du monde; et leurs actions, à l'instar de celles des bêtes, seroient bornées dans leur principe comme dans leurs effets.

S'ils étoient sans humanité, l'égoïsme, en absorbant toutes leurs facultés, romproit les liens qui les unissent entr'eux, et feroit de la société un repaire d'animaux souvages.

Si la justifice enfin manquoit aux hommes, tout rapport de convénance seroit détruit entr'eux, l'anarchie succéderoit à l'ordre, le pacte social seroit anéanti, le système moral renversé, et les individus de la société, devenus les mutuels jouets de leurs passions et de leurs caprices, ne différeroient point des Pirates qui courent les mers, et des brigands qui infestent les forets.

On voit d'après les maximes que je viens d'établir, que les vertus morales ont, comme les vertus divines, leur principe dans le souverain bien et dans la sagesse éternelle; et que la société ne sauroit substister solidement, ni être heureuse, sans leur influence salutaire:

CHAPITRE XXI.

De l'origine du vice et de son influence sur le désordre et le malheur de la société.

La méchanseté n'est pas moins hétérogène à l'essence de l'esprit, que la bonté lui est homogène. Elle est au monde moral ce qu'un air infecte est au monde physique: d'où il s'ensuit qu'elle est à l'esprit, ce que la corruption est au corps.

Cette conséquence à son principe dans cette raison souvraine qui est la source de toute perfection, et la base de l'harmonie universelle.

Si cette perfection et cette hormonie sont essentielles à la primière cause intelligente et né-

cessaire, le mal n'entre pour rien dans le système universel de la Création; attendu que ce système et toutes ses dépendances sont le résultat d'un acte de la volonté divine: car l'on conviendra que si la volonté divine est incorruptible autant qu'elle est juste et éclairée, ses déterminations doivent avoir la perfection pour base et le bien pour objet.

L'imperfection des créatures ne vient que de leur limitation; et cette limitation ne paroîtra pas un mal, si l'on réfléchit qu'il est nécéssaire que chaque être soit limité dans ses facultés en raison des fonctions qu'il doit remplir dans la nature pour le maintien de l'harmonie universelle, qui constitue la plus grande perfection. Il n'y a donc rien dans le monde qui ne soit parfait rélativement à la perfection générale; et si les perfections simples souffrent quelque exception, ce n'est qu'autant qu'on les sépare des perfections composées dont la réunion forme la perfection du tout.

Or, comme les devoirs, que dieu a imposé à l'homme, quoique rélatifs à la sublimité de l'origine de son être intelligent, n'excédent pas l'étendue de sa capacité, le mal moral ne peut être dans l'état social que le résultat de l'abus qu'il fait de son libre arbitre dans les limites de sa perfection. Ainsi le mal est étranger à l'essence de l'esprit comme à celle de toutes les choses créées; et la perversité suppose le renversement de l'ordre établi par la sagesse des lois du Créateur pour le mantien de l'harmonie de ses oeuvres.

Fondé sur ces principes, je conclus que le mal n'a pas plus de rapport avec la nature de l'homme, qu'il n'en a avec celle de dieu; et

que par conséquent l'inhumanité, la foiblesse et l'injustice, source de toutes les maux et de tous les vices, ne sont pas moins hétérogènes à l'esprit humain, que l'humanité, la force et la justice lui sont homogènes.

Dès que l'homme se laisse fasciner par l'appât séducteur des avantages équivoques que les objets sensibles lui offrent, il perd aisément de vue le flambeau qui l'éclaire. Alors son imagination, privée de ce guide tutelaire, ne lui présente plus que des perspectives dangereuses autant que séduisantes, dont la contemplation corrompt le libre arbitre de sa volonté.

C'est ainsi que les agens du mauvais principe dégradent l'esprit humain en le rendant esclave des choses sensibles : tel est l'état de l'homme rendu méchant et malheureux par la dépravation de sa liberté.

Si la première des vertus moreles est l'humanité, l'inhumanité est sans contredit le plus énorme de tous les vices, puisque c'est elle qui engeandre la cruauté, la barbarie et tous les sentimens qui nous font mériter l'exécration de nos semblables.

La foiblesse est un défaut capital, d'où naissent la crainte, la bassesse, la lâcheté et tous les vices qui humilient l'esprit humain.

L'injustice est la source de tous les maux qui tendent à détruire le pacte social : c'est elle qui déchâine les passions que la justice captive sous le frein des lois divines et humaines, et qui trouble l'harmonie qui unit les esprits pour les faire conspirer au bonheur général ; aussi un homme injuste est-il comparable à une bête féroce qui brise ses châines pour déchirer et détruire tout ce qui l'environne.

Si la société pouvoit être fondée sur l'injustice, elle ne pourroit pas plus subsister qu'un édifice sans proportions, et dont toutes les parties seroient désunies. Ainsi le bon principe n'a aucune convénance, ni aucune analogie avec le mauvais : ce sont proprement deux opposés qui se combattent et se repoussent, ou pour mieux dire, deux ennemis déclarés qui se disputent l'empire du monde moral, avec cette différence que le premier n'a d'autre but que d'y entretenir l'harmonie et la paix ; au lieu que l'autre fait de continuels efforts pour y répandre la confusion et le désordre.

Il résulte de ces reflexions que l'homme n'est, comme je l'ai démontré ailleurs, ni vicieux, ni méchant de sa naturé, mais qu'il devient tel en abusant du libre arbitre de sa volonté, dont le mauvais usage est incontestablement la vraie et unique source dumal moral, et par conséquent l'origine du mauvrais principe.

CHAPITRE XXII.

L'homme est dirigé dans ses actions par deux principes diamétralment opposés, comme le démontre l'empire de sa volonté sur les impressions sensibles.

L'homme est, suivant que je l'ai fait observer ailleurs, un composé de différentes natures, dont il manifeste les effets d'une manière si distincte, qu'il est impossible de s'y méprendre.

Nous avons vu que ces différentes natures constituent autant de principes, dont les facultés diffèrent en raison de léur objet.

I'ai demontré que denx de ces principes sont doués de sensibilité, et par conséquent capables d'impressions, quoique j'aye assez donné à connoître que leurs attributs ne sont pas moins différéns que le noir, l'est du blanc.

La plus forte preuve de cette différence consiste dans l'empire que la volonté de l'homme a sur les sens, et dans la résistance qu'il peut leur opposer en vertu de la lumière qui l'éclaire.

On conviendra aisèment de cette différence, si l'on fait attention que les actions de l'homme n'ont pas tojours le même caractèrè comme celles de la bête, qui, par sa nature, tend constamment à satisfaire ses besoins sans jamais résister à aucune de leurs impulsions; ce qui montre en elle un instinct aveugle, borné dans son principe comme dans ses effets; agissant seulement dans la sphère des sens, et tenant uniquement à la sensibilité physique.

L'homme a, comme la bête, un principe capable d'affections corporelles; mais il en est absoulument distingué par un principe intelligent qui anéautit toute comparaison entr'eux.

Il faut donc prendre garde de ne pas confondre les actes de l'intelligence avec les impulsions bornées et matérielles des sens.

Le pouvoir qu'a l'homme de s'écarter de la loi des sens ne paroîtra pas équivoque, si l'on fait attention qu'il est le seul, parmi les animaux, capable de résister aux efforts que la nature fait sans cesse pour conserver son individu. Les saints qui se sont présentés d'eux-mêmes aux tourmens et aux suplices, nous en offrent un grand nombre de preuves dans la Martirologe. Or, si la volonré de l'hommè a essez d'empire

sur la sensibilité physique pour étouffer en lui les cris de la nature et le contraindre à souffrir avec constance et fermeté les suplices les plus atroces, comment pourroit-on admettre en lui un pareil contraste d'actions, sans supposer qu'il est dirigé par deux principes diamétralement opposés?

Ces raisons, prises dans la nature des choses, sont d'autant plus dignes de considération, qu'elles justifient ce libre arbitre qui est le fondement de la moralité de l'homme: car si sa volonté est capable de dominer la plus grand énergie de sa sensibillté physique, et d'aller contre son propre but jusqu'au point de laisser martiriser et détruire son corps, il pourra à plus forte raison réprimer les saillies des sens, et résister à leurs impulsions les plus vives.

Ainsi on ne sauroit douter que l'action morale de sa volonté, comme émanant d'un principe supérieur, ne puisse s'opposer aux impressions du principe sensible.

Je pourrois donner, si je le croyois nécessaire, d'autres preuves de l'ascendant que le principe intelligent a par l'excellence et la superiorité de sa nature sur le principe sensible.

Je conviens que cet ascendant a beaucoup diminué depuis le pêché du primier homme: mais le Martirologe nous prouve avec évidence qu'il y a eu depuis des ames assez pures, et qui se sont assez rapprochées de dieu par leur sagesse et par leur vertu, pour mériter de réprimer les mouvemens les plus violens de l'être sensible, et d'en adoucir même les modifications les plus douloureuses, jusque au point de devenir capables d'une joie et d'une délectation intérieure au milieu des suplices les plus atroces.

On ne peut douter qu'Adam, avant son pêché, ne seutit plus de plaisir dans ce qui fesoit le bien de son ame que dans ce qui fesoit le bien de son corps; et cela, parce qu'étant dans un état parfait, et jouissant de toute sa pureté originelle, il étoit beaucoup plus étroitement uni à dieu qu'il ne l'a été après sa chute. Et comme il étoit beaucoup plus étroitement uni à Dieu, et que la souveraine raison agissoit par conséquent en lui d'une manière plus efficace, son principe intelligent en recevoit une lumière et une force qui lui donnoient un empire pres que absolu sur le principe sensible: mais ayant ensuite perverti, par sa désobéissance, sa liberté, et perdu cette candeur et cet innocence qui fesoient sa plus grande force et son plus bel ornement, le principal changement qui lui arriva, et qui fut cause de la rébellion de ses sens et du désordre de ses passions, fut que par un juste châtiment son principe intelligent se trouva dégradé et affoibli de façon qu'il devint en quelque sorte le jouet et l'esclave du principe sensible.

Convenons cependant que ceux qui ont essayé de dépouiller l'homme de sa plus belle prérogative, en lui refusant le libre arbitre, n'ont pas certainement reconnu en lui ces deux principes opposés, ni la supériorité de l'un sur l'autre.

Digitized by Google

CHAPITRE XXIII.

De la corresdandance qu'il y a entre le principe intelligent et le principe sensible de l'homme par rapport au moral et au physique.

Avant que d'entreprendre l'analyse des passions, il est nécessaire que je dise un mot de la correspondance qu'il y a entre le principe intelligent et le principe sensible par rapport à la constitution morale et physique de l'homme.

J'ai démontré dans le chapitre précédent que l'homme est dirigé dans ses actions par deux principes diamétralement opposés et également susceptibles d'impressions, dont l'une, doue d'intelligence et de raison, est le fondement de sa moralité; et l'autre, qui n'est capable que de sensations, n'a que la conservation de l'individu pour objet: d'où il suit que si dieu eût refusé à l'homme ce principe superieur qui lui donne la pensée, il dépendroit entièrement de cette autre puissance aveugle qui ne régne que sur le sensible.

L'homme est donc un être mixte, capable de deux sortes d'impressions et par conséquent de deux sortes de sensibilités, dont l'une, toute spirituelle, tient, ainsi que je l'ai déjà insinué, à l'harmonie de ses facultés intellectuelles; et l'autre entiérement physique quant à son objet, reléve directement de l'empire des sens. C'est entre ces deux sources de mille monvemens ou sentimens divers, qu'est situé l'écueil où vont se briser les sophysmes des matérialistes. Ce sont, pour ainsi dire, deux regions absolument différentes, jointes par une Jsthme qui établit entre

elles un commerce réciproque. Si le principe superieur prête amplement des secours et des lumières au principe inférieur, et que celui-ci lui corresponde en moyens et en ressources; si leurs facultés s'accordent par rapport au bien de l'esprit et à la santé du corps; s'il y a enfin une parfaite harmonie entr'eux, alors la constitution morale et physique de l'homme est censée être dans le meilleur état de perfection possible.

Si au contraire le commerce que ces deux puissances font entre elles est vicienx, leurs liaisons leur deviennent alors pernicieuses; et si le mal s'invétère, leurs facultés respectives tombant dans le desordre et l'anarchie, entraînent le malheur du premier et le malêtre de l'autre, et souvent même la destruction de l'individu.

CHAPITRE XXIV.

Des Passions.

Parmi les auteurs qui ont traité des passions, il en est qui les ont considérées commes des puissances de l'ame; d'autres ont prétendu qu'elles n'en étoient que des modifications. Mais le plus grand nombre ont été d'avis, qu'elles n'étoient que des mouvemens excités par quelque objet dans ce que l'ancienne philosophie appelloit la partie concupissible et la partie irascible de l'ame.

Les penchans, les inclinations, les désirs, les aversions joints à une sensation confuse du plaisir ou de la douleur, c'est ce qu'on nomme généralement passions. Les anciens les déifièrent, et les modernes se sont bornés à les regarder comme des affections du coeur, qui rendent l'hom-

me bon ou méchant suivant l'usage, qu'il en fait.

C'est sous ce point de vue que je vais les envisager à mon tour. Mais avant que d'entrer en matière, il me paroît nécessaire de faire l'analyse de la bonté originelle de l'ame, comme étant la base et la source de toutes ses vertus.

Remontant à cet effet au principe de toute perfection, je soutiens que, vu l'analogie et la ressemblance qu'il y a entre la nature de l'esprit humain et celle de l'être suprême, l'homme naît avec des dispositions au bien: car, comme je l'ai insinué, quelque disproportion qu'il y ait entre les facultés et les vertus de deux puissances dont les résultats sont homogénes, elles doivent tendre nécessairement au même but.

Qu'est-ce donc que la bonté spirituelle en elle-même? est-ce une acquisition, ou une qualité de l'esprit? si c'étoit une acquisition, elle seroit contingente, et comme telle elle ne pourroit être de l'essence divine. Il faut donc regarder la bonté comme une qualité de la substance spirituelle, et par conséquent comme un attribut, qui ne doit pas être moins inséparable de notre esprit, que de la divinité.

Cette maxime est fondée sur les témoignages lumineux de cette raison souveraine qui ne cesse de proclamer d'une voix persuasive ce bien suprême dont l'homme à le sentiment inné. C'est dans cette source féconde, que l'homme puise, à l'aide de la lumière naturelle, l'idée de la justice, qui, jointe au sentiment du bien, constitue ce caractère ineffacable de bonté, qui est la base de toutes les vertus morales. Je dis ineffacable, parce que ce sentiment est si naturel à l'homme, qu'il se manifeste même dans les coeurs

les plus pervers et les plus inhumains par l'expression de leurs remords.

Il est donc évident que l'homme a le sentiment inné de ce bien suprême et universel qui est la base de toute perfection. Mais il faut prendre garde de ne le pas confondre avec ce bien équivoque et trompeur qui prend sa source dans le sensible corporel. Ces deux sortes de biens diffèrent entr'eux, comme le principe intelligent diffère du principe sensible.

Le bien spirituel, que nous appellons moral entant qu'il se rapporte à l'état social, est le fondement de la félicité de l'homme, comme étant l'aliment et la source de ses vertus.

Le bien physique au contraire, c'est-à-dire, celui qui a sa source dans la sensibilité corporelle, n'est que le bien-être de la machine animale, dont l'imperfection attachée à la nécessité de sa destruction, ne présage à l'homme qu'un enchaînement de plaisirs et de peines, qui pervertissent et dégradent souvent sa bonté originelle. C'est donc de l'abus ou du bon usage que l'homme fait des facultés de son principe intelligent et de son principe sensible, que tirent leur origine les vertus et les vices dont il est susceptible.

Le principe intelligent est par sa nature essentiellement bon; le principe sensible ne l'est que par rapport à la conservation et au bien-être de l'individu: car tous les êtres créés, chacun dans son espèce, sont nécessairement bons, et même très-bons selon l'Ecriture, *valde bona*, parce qu'ils participent tous de la bonté de dieu, et que c'est son amour qui les conserve.

Les vertus et les bonnes qualités de l'hom-

me dépendent donc de son penchant et de sa constance à cultiver et seconder la bonté originelle de son principe intelligent, et à se garantir de la séduction dougereuse des sens.

Les défauts et les vices ne sont par conséquent que l'effet de l'ascendant trop impérieux que le principe sensible prend sur l'autre à la faveur de l'appât séducteur des plaisirs vifs et voluptueux qu'il lui offre: d'où il suit que le principe intelligent agiroit toujours conformement à la noblesse de son origine et à l'excellence de ses facultés, si sa liberté n'étoit souvent pervertie par l'abus qu'il fait de la sensibilité physique, dont le principe n'ayant pour objet que le bien-être du corps, suit constamment et aveuglement les mouvemens de l'instinct qui le dirige.

Mais l'imagination, séduite par l'attrait des plaisirs sensuels, s'oppose souvent dans son ivresse à l'accomplissement des lois de la nature, qui tendent à rendre l'esprit content et le corps sain et robuste.

Cette prévarication est l'origine de tous les vices qui dégradent l'homme, et, par conséquent, la cause de tous les maux qui affligent son existence physique et morale. De là vient que le bien physique a plus d'influence sur le bien-être de la bête que sur celui de l'homme. La bête n'étant pas sujette, comme l'homme aux méprises de l'entendement et aux écarts de l'imagination, dont elle est destituée, n'altère jamais les mouvemens naturels de l'instinct.

Ces réflexions sur la bonté originelle des deux principes sensibles de l'homme prouvent qu'il ne vient au monde ni méchant, ni malheureux, et que ce n'est que par l'abus qu'il fait de sa sen-

sibilité physique et de son imagination qu'il devient tel. Lorsque, par l'influence des sensations physiques, l'imagination de l'homme se fixe sur un objet, il conçoit à son égand de l'inclination ou de l'aversion selon l'opinion où il est qu'un grand bien ou un grand mal est renfermé dans cet objet, qui par cette raison même excite la passion.

= Quand donc cette inclination, dit un cé-
= lébre moraliste, est mise en jeu, l'ame, frap-
= pée immédiatement par le bien ou par le mal,
= ne modérant point l'opinion où elle est que
= c'est pour elle une chose très-importante, la
= croit par là digne de toute son attention; elle
= se tourne entièrement de son côté; elle y fixe,
= elle y attache tous ses sens, oubliant dans cet-
= te contemplation, dans ce désir et dans cette
= crainte presque tous les autres objets ec.

On voit par cette peinture que les passions ne sont pas en elles-mêmes malfaisantes, et que ce n'est que les circonstances qui les font naître, les objets qui les inspirent, et l'usage que l'homme en fait, qui en déterminent la moralité.

Il est bien vrai qu'elles ne sont estimables qu'autant qu'elles rendent l'homme heureux; mais elle ne peuvent le rendre tel sans être éclairées et dirigées par la raison.

Il est cependant nécessaire d'observer que les passions ne sont que des expressions do la sensibilité corporelle, quoique l'être intelligent y prenne le plus vif intérêt: car il ne faut pas confondre les symptômes physiques, tels que l'agitation du sang, l'émotion du coeur, l'effervescence des esprits animaux, avec les mouvemens de réaction que ces phénomenes excitent dans

Digitized by Google

l'être intelligent. Ces mouvemens ou sentimens, n'étant que des modifications de la substance pensante, qui n'ont de physique que la cause matérielle qui les produit, ne doivent se considérer que comme des idées plus prononcées et plus vivement senties que les idées ordinaires.

Il est cependant des affections ou sentimens, tels que l'amour de la gloire, la noble fierté l'admiration, l'estime, l'enthousiasme, et nombre d'autres de ce genre, qui relévent directement de la sensibilité spirituelle; Aussi ces affections sont-elles inconnues aux bêtes. Mais généralement les sentimens et les passions doivent se considérer dans l'homme comme des affections mixtes à cause de la réaction mutuelle des deux principes sensibles qui dirigent toutes ses actions.

Les affections et les passions du coeur ont leur germe dans la sensibilité physique, et elles prennent le nom d'amour, d'amitié, de haine, d'envie, de colère ec. selon les rapports qu'elles ont avec les objets qui les inspirent, et les impressions que ces objets font sur nous: d'où il suit que leur développement suppose l'établissement des sociétes, car sans la société, elles n'auroient ni nom, ni caractère, et elles se réduiroient à la faculté de sentir indistinctement.

En effet de quelle passion pourroit-être ému un homme, qui, n'ayant jamais vu ses semblables, auroit toujours vécu isolé dans le monde depuis le berceau? Il ne pourroit certainement éprouver que des sentimens foibles et stériles purement analogues à sa conservation; il seroit privé des plaisirs dont les passions du coeur sont la source, comme il le seroit des chagrins qu'elles occasionnent; et son ame sans énergie lan-

guiroit dans une létargie et dans une stagnation continuelles, fruit de l'indifférence et de l'ennui.

Comment pourroit-il, par exemple, éprouver les atteintes de l'amour, de l'amitié, de la haine, de l'euvie, de la colère ec.?

L'amour, la plus vive de toutes les passions, n'est proprement qu'un sentiment excité en nous par un objet que la nature a paré des charmes de la beauté pour nous obliger à perpétuer notre espèce; l'amitié n'est qu'une sympatie que notre sensibilité nous inspire pour quelqu'un dont les liaisons semblent nous promettre un plus grand bien-être; la haine n'est qu'une modification désagréable de notre sensibilité, causée par un objet qui nous a nuit ou qui pourroit nous nuire; l'envie n'est qu'un déplaisir que nous sentous en considérant le mérite ou le bonheur des autres; la colère enfin n'est qu'une irritation de notre sensibilité, excitée en nous par un objet qui nous a offensé. Toutes ces passions sont subordonnées à l'instinct de la nature, et ne dépendent pas même de notre volonté. C'est le plus souvent le hazard qui les fait naître, comme des plantes salutaires, ou comme des rouces épineuses, dans les entrailles de notre sensibilité, appliquée aux circonstances où nous nous trouvons successivement dans le cours de la vie.

Il est aisé de reconnoître que le développement de ces sortes de passions suppose l'établissement des sociétés, et que leurs premiers movemens sont indépendans de toute réflexion, comme ayant leur source dans la sensibilité physique, modifiée à cet effet par le concours de certains fluides, tels que la bile, l'humeur mélancolique, le fiel, les esprits animaux ec.

On sait en effet que la bile est une humeur fort subtile et trés active, contenue dans le foie; que l'humeur mélancolique est une liqueur noire et acre, filtrée par le foie; que le fiel est une humeur jaunnâtre et amère contenue dans un petit reservoir qui est attaché au foie; on sait enfin que les esprits animaux et vitaux sont la partie la plus subtile et la plus spiritueuse du sang. Or c'est le mêlange et le contraste de ces différentes liqueurs, appropriés à la nature de l'impression, qui déterminent le caractère de la passions.

Ces sortes de passions n'étant point de l'essence du principe intelligent, on ne peut attribuer à sa nature les maux ou les désordres dont leurs excès peuvent être la cause.

Dans les bêtes, ces passions sont périodiques, ou momentanées: en effet la plupart des animaux ne sentent les atteintes de l'amour que dans certaines saisons de l'année. La colère, la haine, l'envie ne sont chez eux que des mouvemens bornés dans leur durée comme dans leurs effets; et cela parcequ'ils sont incapables de réfléchir sur les objets et les motifs de ces passions: d'où il suit qu'ils n'ont pas plutôt satisfait leurs désirs, que le sentiment qui les a fait naître s'évanouit.

Ces mêmes passions sont plus durables et produisent des effets bien differens dans l'homme. Quoiqu'elles ne prennent pas leur source dans l'être intelligent, elles ne laissent pas que de l'émouvoir et de l'agiter à cause de son union avec l'être sensible au quel elles appartiennent. Elles sont plus durables et plus violentes dans l'homme, parceque son imagination fortifie les

impressions physiques qui en ont été le véicule ; ce qui est cause que l'être intelligent, se laissant quelquefois entraîner par l'appât séducteur des plaisirs sensuels qu'elles promettent, perd de vue cette lumière naturelle qui est faite pour diriger sa volonté et éclairer ses jugemens, et sans la quelle nos idées ne nous font voir dans les objets que ce que notre concupiscence nous fait désirer d'y trouver.

Voilà comment les passions sont dans l'homme des affections mixtes, et comment elles le font dégénérer de sa bonté originelle.

On voit cependant, d'après ces observations, combien la réaction du principe intelligent est capable de fortifier une passion, et de la rendre susceptible des plus grands excès. Mais, dira-t-on, si les passions ne prennent pas leur source dans l'être intelligent, l'homme ne devroit pas être plus responsable de leurs effets que la bête?

Il est vrai que les passions sont du ressort de la sensibilité physique : mais comme l'être pensant a la faculté de juger de la bonté ou du vice des actions qu'elles nous suggèrent, et la liberté de se déterminer conformement aux inspirations salutaires de la raison, et à son sentiment inné de la justice, nous sommes évidemment responsables des maux qu'elles entraînent.

Faisons actuellement quelques réflexions sur les affections de l'esprit.

J'ai démontré que l'être intelligent de l'homme est essentiellement bon comme dérivant immédiatement de cette première cause intelligente et supérieure qui est la source de toute perfection.

D'aprés cette maxime, il est certain qu'en

vertu de cette impression divine qui le pousse sans cesse vers ce bien suprême d'où il tire son origine, et qui le rappelle à la jouissance des avantages qui en dépendent, il ne peut désirer que le bien: d'où il suit que les affections de l'esprit ont nécessairement le bonheur pour objet. Elles sont donc bonnes par essence; et si par fois elles se pervertissent, ce n'est jamais que par une suite du coupable usage que l'homme fait de sa liberté.

Quoique les affections de l'esprit semblent n'avoir pour cause et pour objet que des choses sensibles, elles sont foncièrement dirigées vers ce bien suprême dont il a le sentiment inné: car dieu ayant fait l'esprit de l'homme pour lui, toutes les inclinations qu'il lui a données tendent à le rapprocher de lui.

Ces affections sont, comme je l'ai déjà dit, fort différentes des modifications qu'il éprouve par une conséquence de son union avec l'être sensible; ce sont des modes ou des manières d'être de la substance spirituelle, qui n'ont de temporel que les rapports qu'elle soutient avec les objets sensibles dans cette vie corporelle; et ces manières d'être sont des déterminations de la volonté, fortifiées par l'attention, d'où résultent des idées complexes, qui, combinées avec d'autres idées accessoires que l'ame reçoit en contemplant les objets qui l'ont frappée, forment une réflexion *sentimentale*, qui est l'affection elle-même, dont le caractère est déterminé par le genre, la nature, la convénance ou la disconvénance de ces mêmes idées.

Suivant cette définition, il est aisé de comprendre que toute modification de la substance

spirituelle est caractérisée par un de ces sentimens réfléchis que nous appellons joie, tristesse, espérance, aversion, étonnement, admiration ec. quoique ces différentes manières d'être de l'esprit soyent toujours rélatives aux objets sensibles qui les ont occasionnées.

Les affections de l'esprit ne sont donc que des idées complexes, dont la nature et les rapports déterminent le caractère.

La nature sublime de l'être intelligent et cet attrait puissant qui le rappelle sans cesse à sa source, prouvent que ses affections ont le bien pour principe, quoiqu'elles soyent provoquées par des objets matériels, dont l'inévitable destruction porte témoignage de l'imperfection qui leur est attachée; imperfection d'où dépend le malheur et la dégradation de l'être intelligent, où ces affections ont leur germe.

Toutes nos idées intellectuelles, toutes nos imaginations sont accompagnées de sentimens agréables ou désagréables, c'est-à-dire de plaisirs ou de peines. Mais quelle est la source du plaisir moral, si ce n'est le bon principe et l'accomplissement de sa loi.

Les peines et les chagrins que nous éprouvons dans l'état social, ne peuvent avoir aucune convénance avec cette loi, puisqu'ils la combattent. L'homme en suivant les inspirations du bon principe, remplit donc l'intention de cette loi universelle qui n'a pour objet que ce bien suprême qui est son véritable élément, et d'où il ne peut sortir que par une conséquence du coupable usage de sa volonté; et si malheureusement il en sort, il est d'autant plus difficile qu'il puisse y rentrer, qu'il y a une distance incommensura-

ble entre le bon principe et le mauvais. Celui-ci et tous les maux qu'il engeandre prennent leur source dans la dépravation de la liberté de l'être intelligent, qui, abimé dans ses propres ténèbres, n'est plus susceptible d'aucune lumière, ni d'aucun retour à sa bonté originelle: par conséquent plus l'esprit est juste et raisonnable, plus il s'approche du bon principe, c'est-à-dire de la source du bien; et plus il approche de cette source, plus ses plaisirs sont purs et solides.

C'est surtout dans la recherche et dans la contemplation des vérités universelles que l'esprit et l'imagination trouvent des plaisirs vrais et consolans, et ces plaisirs ne sont jamais susceptibles de corruption: tel est le charme que l'homme éprouve en contemplant les merveilles de la nature et en méditant sur la sagesse des lois générales. Les beautés sublimes qui sont répandues dans ces objets de réflexion, ayant leur base dans le souverain bien, ne peuvent que le consoler et le rendre heureux.

De ces plaisirs, qu'on peut appeller métaphysiques, découlent ceux qui ont rapport au beau moral, c'est-à-dire ceux, qui, étant attachés à la pratique des vertus morales, sont les plus dignes de l'état social. Tous les hommes sont à portée de les goûter comme étant tous membres de la société, et capables à cet effet des connoissances nécessaires.

Un autre genre de plaisirs, qu'on peut appeller physiques, sont les plaisirs prévenans, c'est-à-dire ces mouvemens involontaires qui nous avertissent de ce que nous devons faire pour le bien-être de notre corps et pour la conservation

de notre vie, et tous ceux que font naître en nous tant d'inclinations différentes.

Si ces plaisirs sont innocens, s'ils sont modérés par la réflexion, ils ont leur source dans cette raison souveraine qui est la base de toute perfecion.

Les peines, au contraire, que nos affections et nos inclinations nous causent, ont leur origine dans le sensible corporel, dont souvent l'imperfection influe de telle sorte sur les facultés de l'être intelligent, que, pour peu qu'il se refuse aux inspirations de la raison, sa liberté est sujette à s'égarer et à se corrompre.

Les affections et les passions en général ne sont donc pas incompatibles avec la bonté originelle de l'esprit, puis qu'il a la liberté de les diriger vers le bien: d'où l'on voit que ce n'est point sans de profondes vues de sagesse, que l'auteur de toutes choses a voulu que l'homme en fut susceptible.

CHAPITRE XXV.

Si l'être intelligent est par sa nature susceptible de passions indépendamment de son union avec l'être sensible.

Que l'on regarde le principe intelligent de l'homme comme une émanation de l'essence divine ou que l'on suppose qu'il tire son existence de la Création, il est certain que l'homme éprouve des passions.

Le premier de ces sentimens qui est celui que j'adopte, répugne, dira-t-on, à la saine ra-

son en ce qu'il semble entraîner la conséquence monstrueuse, que dieu, de qui ce principe émane, puisse être susceptible de passions ; car il faudroit alors nécessairement conclure que ses facultés ne sont point inaltérables, comme la precision et l'immutabilité de ses oeuvres le démontrent.

En effet l'harmonie et la disposition admirable de toutes les parties de l'univers ; le mouvement périodique et invariable des corps planétaires ; l'unité des principes sans nombre qui régissent les êtres créés ; la proportion géométrique, et le jeu métodique, concerté et toujours uniforme des organes de chaque individu, prouvent que dieu est un être, dont les attributs et le caractère indiquent une infinie perfection : or, s'il étoit susceptible de passions, ses décrets ne seroient point immuables, et les lois du mouvement, qui n'est dans le fond que l'action de sa volonté, ne seroient point invariables; car on pourroit voir en ce cas de fréquens changemens dans le système universel de la Création, et on apercevroit souvent dans la nature des phénomènes qui porteroient témoignage de l'incostance de la cause qui les auroit produits. Si donc les décrets de dieu sont immuables, sa volonté doit être nécessairement constante : d'où il suit qu'il ne peut avoir des passions ; car les passions provoquent des désirs qui dirigent la volonté selon la contingence des cas et selon les circonstances qui la déterminent. La substance divine ne peut donc, par l'inviolabilité de sa nature, éprouver aucun changement, aucune altération : Inaccessibile aux atteintes des élémens, et dominant par sa supériorité sur toutes les causes secondes et temperelles,

elle est au dessus de tous les revers ; rien enfin n'est contingent en elle, parce qu'elle est nécessairement ce qu'elle doit être comme principe et source de toute perfection.

De cela, m'ajutera-t-on, il paroît qu'on doit conclure, que l'émanation divine qui constitue l'essence de l'être intelligent de l'homme, dont les facultés et les vertus ont une grande analogie avec celles de l'être suprême, ne peut par sa nature être susceptible de passions ; tandis que l'expérience semble nous prouver qu'elle est sujette à ces violentes modifications qui caractérisent la passion.

Cette difficulté n'est que spécieuse, et elle disparoît tout de suite, si l'on fait attention que les passions n'appartiennent par proprement à l'être intelligent, puisqu'elles prennent leur source dans l'être sensible, et qu'elles ne sont que des modifications de sa substance, dont néanmoins les effets réfluent sur l'être intelligent. Les changemens que celui-ci éprouve dans cette occasion, ne sont donc qu'une conséquence de son union avec l'être sensible ; car comme principe de réflexion doué de raison, il a le sentiment inné de l'harmonie, et par conséquent ses facultés tendent naturellement à se maintenir dans un accord parfait. Toute altération de l'accord parfait des facnltés intellectuelles est une violation de cette harmonie, et cette violation n'a lieu que parceque l'agent inférieur qui doit servir à les exercer et à lui faire parvenir la réaction extérieure dont il ne peut se passer dans cette vie corporelle, étant ému ou agité de passion, son action réflue sur l'être intelligent lui-méme.

Il est certain que ce dernier étant doué,

d'une sensibilité spirituelle, et capable de réflexion, prend part aux mouvemens violens qui se font dans l'être sensible au quel il est uni; mais ce n'est qu'occasionnellemeut et non nécessairement qu'il partage les passions que ce dernier èprouve. Et comme sa sensibilité est celle des esprits et non celle des corps, les changemens qu'il éprouve en conséquence, ne sont que des idées complexes, plus vives et plus prononcées que celles qu'il a coutume d'avoir. S'il n'etoit point exposé aux atteintes des causes secondes, comme il l'est par une suite de son union avec l'être sensible, l'intensité de ses mouvemens, et les changemens qu'il éprouve en conséqueuce, n'excedéroint point les bornes des sentimens dont il est naturellement capable lorsque ses facultés sont dans une parfaite harmonie.

Si ces sentimens se pervertissent quelque fais, c'est bien le principe crée qui est coupable de ce mal et responsable de toutes les conséquences dangereuses qui en découlent, mais son essence est incorruptible. Car de même que la volonté humaine, envisagée comme une impression divine qui nous porte au bien en général, ne peut être corrompue, mais que c'est seulement la liberté de l'homme qui est susceptible de se dépraver; aussi cette émanation de l'essence divine qui constitue l'être intelligent de l'homme, ne peut par sa nature être susceptible de corruption. Or, s'il arrive quelque desordre dans l'être pensant, c'est toujours son libre arbitre qui en est la Cause.

Si une intelligence céleste étoit enchaînée à la matière, elle seroit exposée aux mêmes inconvenent, parcequ'elle seroit dans le cas d'éprou-

ver les effets des impressions élémentaires et des causes secondes et temporelles; mais quelque désordre qui pût avoir lieu dans ses facultés, son essence n'en seroit pas moins irréprochable; sa liberté seule seroit coupable de tous les maux qui en résulteroient.

On voit par ce raisonnement que l'être intelligent dé l'homme peut éprouver dans ce monde de fréquentes vicissitudes par une suite de son union avec l'être sensible et avec l'être corporel, qu'il n'éprouveroit point s'il en étoit séparé.

Ces vicissitudes, rélativement aux passions, sont ces situations de l'esprit que nous qualifions d'inquiétude, de tristesse, de chagrin, de repentir etc. qui ne sont, je le répete encore, que des idées complexes, plus vives et plus prononcées que les idées ordinaires.

Ces idées complexes et réfléchies de l'être intelligent sont cause que l'homme sent pluss vivement que la bête les maux physiques, attendu que l'afflixion qu'il éprouve en réfléchissant au danger et au mal-être de l'individu, se joignant à la souffrance corporelle, fait que la douleur qu'il ressent est plus compliquée et même plus vive comme étant le résultat de deux modifications différentes, dont l'une spisituelle, et l'autre sensible et corporelle: aussi est-ce pour cette raison que les opérations de la chirurgie sont probablement plus sensibles à l'homme qu'à la bête. La propriété qu'a notre imagination de nous representer et de nous exagérer même les dangers et les souffrances, en fomentant l'impression du mal, est cause que nous le sentons plus vivement que la bête. Celle-ci n'ayant ni connois-

sance, ni indice du mal qu'on va lui faire, souffre par conséquent beaucoup moins dans le cours de l'opération ; d'autant plus que son défaut d'intelligence lui épargne à la fois l'horreur de l'appareil, et l'épouvante du fer qui va la mutiler.

Une double expérience vient à l'appui de cette verité en nous prouvant que les blessures que l'homme reçoit dans la chaleur du combat, lorsque son imagination est exaltée par l'amour de la gloire qui lui est si naturel, ne lui causent qu'une légère souffrance. Il arrive même souvent que le guerrier continue à combattre, quoique frappé d'un coup mortel, jusqu'à ce que la perte de son sang, en affoiblissant ses forces, fasse qu'il s'aperçoive de sa blessure ; tandis que la même coup lui auroit causé une douleur insupportable, s'il l'avoit reçu dans une autre occasion, et dans l'usage ordinaire de ses facultés intellectuelles.

On voit, par ce que je viens d'exposer, que la connoissance que l'homme a de ses sensations en fomente l'impression ; que comme être pensant il n'est susceptible que d'affections spirituelles ; que les passions prennent leur source dans l'être sensible, mais que l'être intelligent est responsable des maux qu'elles entraînent, quoique son essence soit incorruptible.

Digitized by Google

CHAPITRE XXVI.

De la nature du génie.

La vue étendue et distincte des rapports constitue, dit-on, le genie. Mais du point de vue sous le quel je l'envisage, sans cependant désaprouver à certains égards cette définition, c'est la faculté de généraliser et de féconder les idées, en tirant de leur combinaison des résultats nouveaux autant qu'utiles.

Plus un esprit a de profondeur, plus il a de facilité à décomposer et métamorphoser un sujet: cette aptitude peut être considerée comme l'essence du génie.

On dit que l'attention est la mère du génie, parce qu'en la fixant sur un objet, nous venons à y décourir des choses qui nous avoient d'abord échappé. Je conviens que c'est par un effet de l'attention, que ce qui nous avoit d'abord paru très-simple, commence à nous paroître très-composé; mais il ne suffit pas, ce me semble, qu'un sujet nous paroisse très-composé pour que nous soyons censés avoir véritablement du génie: il faut encore que nous saisissions les rapports qu'ont entre elles les diverses parties qui le constituent, que nous les séparions, que nous les décomposions, et que nous en formions un ensemble tout différent, qui interesse par sa nouveauté, autant que par son utilité, la curiosité ou le bonheur de nos semblables. La simplicité des moyens pour parvenir à cette fin, et l'importance de la fin justifient plus que toute autre chose le génie,

Bennet prétend que la force du génie dé-

pend de la force de l'attention, et que celle-ci dépend de la force des fibres sur les quelles l'attention, se déploie. = Plus les fibres, dit-il, = ont de capacité à soutenir les mouvemens que = l'attention leur imprime, plus elles ont de force intellectuelle.

Le système de cet auteur, qui, dans le fond, fait dépendre l'étendue et la profondeur de l'esprit de la pure mécanique des organes, ne rend pas raison de tous les phénomènes qui résultent de la force de l'attention, combinée avec celle des fibres; puisque nous voyons des gens vigoureusement constitués et capables d'une attention infatigable, qui cependant manquent de génie.

Cette observation me confirme dans l'opinion où je suis, que l'homme ayant le pouvoir d'agir conformement à sa volonté, peut disposer à son gré de ses facultés intellectuelles, indépendamment de la constitution plus ou moins robuste de l'organe du cerveau; et que la force de l'attention, et cette fécondité qui caractérise le génie, tiennent essentiellement à la trempe naturelle de l'esprit.

L'univers est beau parcequ'il est varié; et cette variété rend témoignage de la puissance de son auteur: or, par la même raison que dans le monde sensible il n'y a pas peut être deux corps qui puissent se dire parfaitement semblables, il n'y a sans doute dans le monde intellectuel aucune être qui réssemble perfaitement à un autre: chaque substance est precisément ce qu'elle doit être par sa nature. Ainsi de même que les corps différent entr'eux par la conformation de leurs organes et par l'intensité de leur force et de leurs propriétés: aussi les es-

prits différens entr'eux par l'étendue de leurs facultés et par la force, la nature, le genre de leur génie. Et si on pouvoit me persuader que la différence entre les esprits en suppose une analogue dans l'organisation des corps, je pourrois alors convenir avec Bonnet, que la souplesse et la perfection des organes peuvent donner à l'esprit plus de facilité à recevoir les impressions des objets extérieurs, et qu'un organe délicat, étant prompt et exact à lui trasmettre tout ce qu'il reçoit, lui fait souvent trouver la variété, où il n'auroit appeçu que l'unité si l'instrument de la sensation eût été moins parfait: mais je soutiendrois toujours que les avantages que l'esprit peut tirer dans ses opérations d'une organisation parfaite, n'ont rien de commun avec les ressources qu'il tire de son propre fond. Ces différens moyens prouveroient que plus l'instrument de la sensation est parfait, plus il nous est aisé de donner l'essor à notre génie. Cependant comme il n'y a rien d'inconséquent dans la nature, je suis d'avis que l'organisation des sens est tojours appropriée aux qualités et au caractère de l'esprit.

Le génie, selon cette opinion, dépendroit en premier ressort de la nature de l'esprit et de l'étendue de ses facultés, et en second ressort, de la force et de la perfection des organes. Mais, dans le fond, le génie n'est autre chose que cette vertu créatrice que j'ai osé attribuer à l'homme: vertu sublime qui tient à la trompe et à la nature de la substance spirituelle indépendamment de la force et de la perfection des organes du cerveau qui aboutissent à son siège, et de ces fibres imperceptibles de ce même

siège, que Bonnet appelle chimériquement *fibres intellectuelles*.

Si le génie dépendoit essentiellement et en premier ressort de la force et de la perfection des organes, il seroit trop asservi pour être capable de fantaisies, et de cette fécondité qui le caractérise. Les productions de l'esprit seroient uniformes et monotones comme celles des végétaux et des animaux, parceque la loi qui le dirigéroit étânt celle des corps, il seroit forcé d'agir conformement aux moyens invariables que lui préteroit le mécanisme des fibres du cerveau qui serviroient d'instrument à ses operations. Par la même raison, ou le génie n'auroit aucune réalité, ou il embrasseroit dans sa monotonie et son uniformité tous les genres; parceque l'organisation dans chaque individu, étant une agrégation combinée de différens ressorts qui conspirent à un même but, devroit se prêter avec un égal succès à toutes les déterminations de l'esprit. Mais l'expérience fait voir que le génie n'est pas universel, puisqu'il ne brille que dans quelques genres particuliers; ce qui prouve que chaque esprit, comme chaque corps, a des qualités qui lui sont propres, et dont les autres sont destitués, ou, au moins, qu'ils ne possèdent, que dans un dégré fort inférieur; d'où l'on peut inférer que la diversité des génies et des talens dépend essentiellement d'une différence analogue dans la trempe et la nature des esprits; différence attachée au principe de cette variété admirable qui embellit l'univers, et qui resserre les noeuds de la societé en rendant les hommes utiles et nécessaires les uns aux autres.

L'empire que le génie paroît exercer sur le

physique, fournit une nouvelle preuve de son indépendence de la matière et par conséquent de l'organisation. Un être, qui avec la faculté d'agir, a la liberté en partage, peut-il être jamais censé dépendre d'une substance qui n'a ni pouvoir, ni libetté? en effet nous voyons que les organes du corps sont par la loi de leur nature incapables d'aucun mouvement qui ne leur soit imprimé par une cause etrangère qui tire son action d'un être intelligent; tandis que le génie n'agit qu'en vertu de sa propre loi; et bien loin d'être dépendant de la matière, il l'assujettit à ses vouloirs et à ses fantaisies, et il ne connoît d'autre gêne que celle que lui imposent ses devoirs, et l'autorité des magistrats qui dans un gouvernement policé, sont chargés de le tenir en frein et en respect: mais la loi qui le bride alors est celle des esprits, et non celle des corps. Sa liberté est gênée par la rigueur des lois civiles et criminelles, parceque ces lois sont des actes de l'esprit; mais elle ne sauroit l'être par la matière, parceque celle-ci n'étant susceptible de mouvement et d'action qu'en vertu de la force et de la volonté de l'être libre, elle est incapable de dominer sur les esprits.

Convenons d'après ces raisons que le génie tient à l'essence spirituelle de l'homme, et qu'il est indépendant de la constitution et de la perfection des organes.

CHAPITRE XXVII.

Parallèle du génie avec l'imagination,

Le génie de l'homme, dans l'acception la plus commune, est une disposition naturelle de l'esprit pour quelque chose d'estimable; et l'imagination, une aptitude à former l'image de quelque chose dans son idée, dans son esprit.

On a vu, par ce qui précede, que je donne plus d'étendue à la signification du mot *génie*, puisque je lui attribue le privilége presque exclusif de l'invention et de cette sorte de création que j'ai accordée à l'homme, quoique d'autres métaphysiciens ne le fassent dépondre que de la force de l'attention, et de la force des fibres sur les quelles celle-ci se déploie.

On a vu que je regarde l'imagination comme une aptitude de l'esprit à former des images.

Il me reste actuellement à faire le parallèle du génie avec l'imagination.

Le génie invente, le génie crée, le génie ne fait rien qui ne soit grand, profond et estimable: l'imagination ne fait qu'assembler et disposer les matériaux que le génie emploie; elle fait des images et le génie en forme des tableaux. Les fonctions de l'imagination concernent les détails: celles du genie, le fond; d'où il suit que l'imagination est plus universelle que le génie; vu que le fond des choses est un et particulier, au lieu que les détails peuvent être très-nombreux et même presque infinis. Le génie voit les rapports que les attributs et leur dépendances ont entr'eux et le fond de la chose: l'imagination ne les voit guére qu'entre les at-

Digitized by Google

tributs et leurs dépendances. Tout homme, qui, agissant sur ses propres idées, est capable de former dans son esprit des images que les sens ne lui ont pas fait connoître, à de l'imagination. Celui, qui, remontant au principe des choses, en voit tous les rapports, et sait faire un tout systématiques et utile de plusieurs idées neuves, a du génie : mais ces différences tiennent à l'essence de l'esprit, et l'organisation ne fait qu'en faciliter les effets, et qu'influer par sa perfection sur les avantages qui en résultent.

On dit que le singe a de l'imagination : mais l'imagination raisonne, et le singe ne raisonne pas.

Le singe n'a donc pas proprement de l'imagination. Doué de sensibilité et capable d'impressions, il a des idées et il les réproduit : mais comme il est destitué d'intelligence et de raison, il ne peut rien abstraire des concrets, ni saisir les rapports que ses idées ont entr'elles; par conséquent il ne peut, en agissant sur celles-ci, former des images nouvelles. Aussi les idées qu'il a des choses, sont-elles confuses, et n'ont d'autre rélation entr'elles que celle que son aptitude à l'imtaition y met, sans qu'aucune principe de reflexion y concoure.

La prétendue imagination de la bête tient donc au principe aveugle qui l'anime et la dirige : celle de l'homme au contraire tient à l'essence de son être spirituel.

Convenons, d'après ces raisons, que l'avantage que l'homme peut tirer de l'organisation, dans la faculté d'imaginer, n'excéde pas celui que le singe en reçoit dans la faculté d'imiter, supposé que le singe soit aussi bien organisé que l'homme.

Si au contraire nous supposons l'organisation de l'homme plus composée et plus parfaite, il aura plus de facilité que le singe à former des images, parceque l'instrument de la sensation étant chez lui plus parfait, ses perceptions devront être plus claires et plus distinctes.

Mais dans le cas ou nous le supposerions absolument privé de la lumière naturelle, et de tout principe de réflexion, je ne saurois, malgré la plus grande perfection de ses sens, lui accorder l'imagination que j'ai réfusée au singe.

Je crois avoir suffisamment prouvé la différence qu'il y a entre le génie et l'imagination, et démontré que ces deux facultés appartiennent au principe intelligent de l'homme indépendamment de son organisation.

CHAPITRE XXVIII.

De la nature du goût, comparée avec celle du génie.

Le goût tient, comme le génie à l'essence de l'esprit. Il n'est point le résultat de ce sentiment vif et profond qui anime le génie, mais d'un tact fin et délicat à l'aide du quel l'esprit orne d'attraits et de graces ses productions.

Le goût est proprement l'art de disposer agréablement les parties d'un tout, de proportionner les nuances, et d'assortir les couleurs: aussi est-ce du goût que dépendent la magie du stile dans la Poesie et la Prose, et l'illusion du clair obscur dans la Peinture. Comme il prend sa source dans le sentiment de l'harmonie, il est fidèle observateur de l'ordre et de la symétrie.

Digitized by Google

Les productions du goût sont plus jolies que belles: celles du génie sont plus belles que jolies.

En effet le beau est réputé tel à cause de la variété des rapports, de l'unité du dessein et de l'utilité du but: au lieu que le joli ou l'agréable ne se dit guère que de ce qui est superficiel, et qui plaît plus par l'agrément que par la beauté.

Cependant un homme de génie n'est jamais absolument dépourvu de goût; mais il peut avoir beaucoup de l'un et peu de l'autre.

Le génie ne se développe que par la réflexion et la méditation: le goût est trop superficiel pour être réfléchi et médité. Le goût a ses régles et ses lois dans la nature: le génie les a dans l'essence même de l'esprit.

Le goût se communique aisément jusqu'à un certain point à ceux qui l'étudient: le génie ne se communique qu'à ceux qui ont son germe dans l'ame; et cela, parceque tous les hommes ont plus ou moins le sentiment de l'harmonie qui est la véritable source du goût, et que peu d'entr'eux ont ce don de l'invention et cette vertu créatrice qui caractérisent le génie.

Le goût tient à une espèce d'instinct particulièr, et le génie à la profondeur de l'esprit.

La jouissance du génie est grave: celle du goût est enjouée. Le génie est concentré et solitaire: le goût est ouvert et familier.

Le premier est serieux sans être triste: l'autre rit toujours sans éclats. Mais si le génie se combine avec le goût, le tableau, qui résulte de leur union, offre aux yeux de l'esprit le groupe d'un dieu, couronné par l'amour et par les graces.

Le génie et le goût sont des facultés différentes, mais des facultés qui tiennent à l'essence

même de l'esprit. Ainsi les mêmes raisons qui prouvent que l'organisation n'est pas essentielle au génie, prouvent aussi qu'elle ne l'est point au goût.

Il est vrai que, par une connexité naturelle, le physique influe sur le moral, et le moral, sur le physique; d'où il s'ensuit que la délicatesse et la perfection des organes peuvent bien donner à l'esprit plus de facilité à saisir les nuances, et à donner aux couleurs cette juste dégradation qui caractérise les ouvrages de goût: mais c'est dans lui-même et dans le sentiment de l'harmonie et de l'ordre, qu'il puise les moyens de les embellir et de les perfectionner. De là on conclud avec raison que la bête, quoique douée de sensibilité et capable d'idées, n'est pas réputée avoir du goût, et qu'elle en est même absolument destituée, parcequ'elle tient à un principe aveugle, qui sent et ne raisonne pas, et qui par conséquent ne peut avoir le sentiment de l'harmonie et de l'ordre, d'où dépend essentiellement le goût.

Il faut donc inférer de ce que je viens de dire, que le goût est proprement une aptitude de l'esprit pour le choix des ornemens et des choses agréables; aptitude qui differe dans chaque homme selon la nature de son esprit, le fond de son caractère, le genre de ses habitudes et de ses inclinations: et cela, par une conséquence de cette loi admirable en vertu de la quelle tout doit être dans l'univers aussi harmonieux que varié.

Convenons donc que le goût prend, comme le génie ses principales ressources dans l'esprit, et que l'organisation n'est que l'instrument de ses fantaisies et de ses caprices.

Digitized by Google

CHAPITRE XXIX.

De l'amour propre.

Le désir d'être heureux prend sa source dans l'amour propre.

Suivant l'acception la plus commune, l'amour propre est l'amour qu'on a pour soi-même, et il se prend ordinairement en mauvaise part, parcequ'il dénote la trop grande opinion qu'on a de soi. Selon mes principes, tant que l'amour propre est soumis à la raison, et qu'il ne corrompt pas cet amour naturel que dieu nous inspire sans cesse pour lui, c'est un trésor qu'il a placé dans le coeur de l'homme pour servir de gage à son bonheur: d'où l'on voit que son objet est trop important et trop élevé pour qu'on puisse lui attribuer une basse origine. C'est pourquoi il faut prendre garde de ne pas confondre ce genre d'amour propre, avec cet amour abjet de soi-même qui n'est dirigé que par la sensibilité physique, et dont la nature a doué tous les animaux pour être le garant de leur conservation.

L'origine de ce sentiment grossier, qui est commun à l'homme et à la bête, n'a aucun rapport avec celle de cet amour propre raisonnable qui est guidé par la lumiére naturelle, et qui fait que l'homme se complaît dans le sentiment de son excellence. Lorsque celui-ci se détache entiérement du sensible pour se replier sur l'intellectuel et le moral, il devient le plus puissant ressort de notre ame et le mobile de nos meilleures actions.

La noblesse de ce sentiment qui tend à rapprocher l'homme de la source de tous les biens

Digitized by Google

en lui inspirant le désir d'une félicité durable, indique que son esprit est essentiellement bon et fait pour être parfaitement heureux.

Cependant cet amour propre en tant que l'être intelligent qui l'a en partage et qui le dirige, tient au sensible corporel, ne peut le plus souvent se déterminer que d'après les impressions des objets exterieurs sur les sens, et n'agit le plus ordinairement que dans la sphère des sensations physiques. De là vient que l'amour du plaisir et la haine de la douleur, qui découlent du sensible, deviennent des sentimens mixtes, lorsqu'ils sont accompagnés de la réflexion.

L'amour propre raisonnable est alors d'autant plus dangereux, qu'il est par sa nature la source du désir du bonheur suprême. Enflammé de ce désir irrésistible, il devient la cause de notre malheur, lorsque l'esprit, se laissant fasciner par des apparences trompeuses, s'écarte de la route que la raison éclaire pour suivre des sentiers obscurs et tourtueux.

Si notre esprit étoit dépouillé de son enveloppe matérielle, son amour propre n'auroit pour objet que le bonheur des intelligences célestes.

L'amour propre raisonnable différe de l'amour grossier de soi-même, comme l'esprit differe du corps. Aussi voit-on que l'amour des bêtes pour elles-mêmes ne passe pas les bornes de leurs besoins; tandis que l'amour propre éclairé, n'ayant que l'intellectuel et le moral pour objet, n'a d'autres bornes que celles que la raison lui prescrit.

Cette distinction nous fait toujours plus sentir la différence qu'il y a entre le principe intelligent de l'homme et le principe sensible de la bête, et elle nous montre que l'amour propre

éclairé est un sentiment sublime dont l'origine céleste le rend digne d'inspirer à l'homme toutes les vertus. C'est pour cela que tout ce qui tend au mal répugne à l'amour propre raisonnable: le vice est un objet d'horreur pour lui. Mais lorsque le coeur de l'homme est corrompu, son amour propre dégénère en un égoisme intolérable, qui n'a d'autre véicule que la concupiscence de l'orgueil.

Il résulte de ces réflexions que l'amour propre éclairé ne diffère pas moins de l'amour abject de soi-même, que le moral diffère du physique; et qu'étant un attribut de l'être intelligent, il est indépendant de l'être sensible, comme la lumière naturelle de l'esprit est indépendante du faux brillant d'une imagination séduite.

CHAPITRE XXX.

Des différens genres d'affections.

Comme toutes nos affections ont leur germe dans l'amour propre, pris dans l'acception la plus générale, et qu'elles n'en sont pour ainsi dire que des modifications, le parallèle que je viens de faire de l'amour propre raisonnable avec cet amour abject de soi-même qui est commun à l'homme et à la bête, sert à faire toujours mieux distinguer les affections de l'être intelligent d'avec celles de l'être sensible: car l'ambition, l'amour, la haine ec. ne sont en quelque façon que des applications différentes que l'homme fait de son amour propre en conséquence des rélations et des rapports que les objets de ses affections ont avec son bien-être physique et moral.

Pour connoître le vrai caractère de ces affections, pour en faire une juste application dans la conduite de la vie, et pour distinguer plus aisément celles de l'être intelligent d'avec celles de l'être sensible, il est nécessaire de confronter préalablement la perfection de l'un avec l'imperfection de l'autre, et de réfléchir que la supériorité qu'on apercoit dans les facultés de l'être intelligent, vient de la supériorité de son origine. Lorsque nos affections, n'ayant que l'intellectuel pour objet, élévent l'esprit au dessus du sensible, elles sont des modifications de l'amour propre raisonnable, attribut de l'être intelligent.

Lorsqu'elles n'ont pour objet que le sensible, et qu'elles nous abaissent et nous dégradent, elles sont des modifications de cet amour abject de soi-même, qui a son principe dans la sensibilité physique.

Mais les liens qui unissent dans ce monde l'être intelligent avec l'être sensible, et la correspondance qui est entr'eux, font que le plus souvent leurs affections se confondent: d'où il suit qu'elles prennent alors le caractère d'affections mixtes.

Ainsi une affection est mixte, lorsqu'elle est excitée en même temps par la réflexion et par l'impression des objets exterieurs sur les sens: elle cesse d'être telle et devient tout-à fait spirituelle, lorsqu'étant excitée uniquement par la réflexion, elle n'a que le moral pour objet; enfin elle prend le caractère de corporelle, lorsqu'elle est le résultat de nos sensations physiques indépendamment de tout acte de réflexion.

L'ambition, par exemple, qui est le désir immodéré des honneurs, des distinctions, de la

gloire, de l'élévation ec. est un sentiment mixte, lorsque celui, qui en est possédé, aspire en même temps à la jouissance des biens spirituels et corporels qui sont l'objet de sa passion: elle cesse d'être mixte, et prend le caractère d'ambition, noble et élevée, lorsque, détachée absolument du sensible, elle ne tend qu'à l'acquisition des biens spirituels et des avantages moraux qui sont capables d'élever et d'ennoblir l'ame: tel est le désir de s'illustrer par son mérite et par ses vertus dans l'unique vue de plaire à dieu et à ses semblables: telle est encore l'ambition d'un prince qui ne désire d'augmenter l'étendue de son pouvoir, que pour rendre son peuple plus tranquille et plus heureux. Elle devient une passion tout-à-fait physique, lorsqu'étant excitée uniquement par des impulsions corporelles, elle n'a pour objet que la satisfaction des sens.

L'amour est une passion mixte, lorsqu'il est excité par les qualités de l'esprit et du coeur; autant que par les charmes de la beauté. Il cesseroit d'être tel et deviendroit un pur attachement de l'esprit, s'il pouvoit n'avoir pour objet que le mérite et la vertu de la personne aimée. Il devient une affection entièrement corporelle, lors qu'il n'est fondé que sur le désir de la jouissance.

La haine est un sentiment mixte lorsqu'elle est inspirée par des objets qui combattent à la fois notre penchant pour des choses qui intéressent également l'esprit et le corps. Elle devient un sentiment noble et digne de l'être intelligent, lorsqu'elle est une aversion décidée pour le vice, et pour tout ce qui peut blesser la justice et offenser la vertu. Elle se change en passion

entièrement corporelle, lorsque, destituée de réflexion, elle n'est qu'un sentiment d'opposition pour tout ce qui blesse les sens: telle est, par exemple, l'antipathié que nous sommes sujets à avoir pour certaines physonomies, pour certains fruits, pour certaines odeurs, couleurs ec. et telle est encore l'aversion que le serpent a pour le frêne, et le taureau pour la couleur rouge. Elle n'est pas moins corporelle, lorsqu'elle n'est excitée en nous que par la crainte de perdre certains biens physiques qu'on nous dispute.

L'amitié est un sentimeut mixte, losqu'elle est motivée par des rélations qui interessent en même temps le physique et le moral; Elle cesse d'être telle et devient une affection purement spirituelle, lorsqu'elle naît en nous de l'estime que nous faisons des vertus et du mérite des personnes qui nous l'inspirent. Elle devient une passion absolument corporelle, lorsqu'elle est l'effet d'une correspondance de qualités physiques entre deux personnes, c'est-à-dire, une sympathie semblable à celle qu'il y a entre certaines plantes, entre certains animaux; et lorqu'elle n'a pour objet que la jouissance de certains biens physiques qui nous sont offerts par ceux à qui nous l'accordons.

La même division peut se faire à l'égard de tous les autres sentimens dont l'homme est susceptible. C'est ainsi que les passions et les sentimens changent de caractère et de nature, selon que l'amour propre qui en est comme le véicule, et qui, en quelque façon, les engeandre et les développe, tient plus ou moins à l'un ou l'autre des deux principes dominans de l'homme c'est-à-dire l'intelligent et le sensible.

Au moyen de cette distinction il est aisé de ne pas se méprendre sur la nature des affections en confrontant celles de l'être intelligent avec celles de l'être sensible. Ces dernières portent toujours l'empreinte de la bassesse et de l'infériorité de leur origine. Les affections du principe intelligent seroient au contraire toujours nobles et sublimes, si elles pouvoient être indépendantes du sensible; parceque l'essence de ce principe dérivant immédiatement de la source incorruptible des êtres, ne peut produire que des fruits dignes de la pureté de son origine. Mais malheureusement, par une conséquence de son union avec l'être sensible et avec l'être corporel, ses affections sont sujettes à dégénérer à cause de l'influence que le physique a sur le moral. Aussi les affections des intelligences célestes et des bienheureux qui jouissent de la gloire éternelle dans le régne de l'immatérialité, sont-elles toujours nobles, sublimes, et capables de les rendre parfaitement et constamment heureux; tandisque celles que nous éprouvons dans ce bas monde, étant la plupart mixtes ou corporelles, nous plongent souvent dans un abyme de maux et de misères.

CHAPITRE XXXI.

De l'amour de la glorie.

L'amour de la gloire est un séntiment, qui, par sa sublimité, prouve plus que tout autre l'excellence et la noblessé de l'être intelligent. Qu'il ait pour objet le sensible ou le moral, c'est une aspiration de l'esprit à cette béatitude éter-

nelle qui constitue le souverain bien, c'est-à-dire, un désir ardent de nous élever à la source de toute perfection, et d'y rapporter nos sentimens et nos actions. Aussi la véritable gloire n'est dans le fond que l'honneur, l'estime, les louanges, la réputation, que la vertu, la mérite et les bonnes qualités nous attirent.

Aimer la glorie c'est donc vouloir nous rapprocher le plus qu'il est possible de la perfection. Mais comme la plus haute perfection ne se trouve qu'en dieu, c'est à lui qu'est attachée la véritable gloire, et c'est par conséquent lui qui est notre béatitude objective. De là vient ce précepte de l'Evangile qu'il faut que toutes nos actions tendent à la gloire de dieu, à la plus grande gloire de dieu.

L'amour de la gloire se pervertit, lorsque celui qui en est pénétré, sans en connoître la véritable origine, ni le legitime emploi qu'il en doit faire, le dirige sur des objets qui dégradent son caractère. C'est alors que la gloire, dégénerant en orgueil et en vanité, on l'appelle à juste titre vaine gloire, sentiment qui corrompt le mérite des meilleures actions.

Cette sorte de gloire est le partage des égoïstes et de ces esprits sottement ambitieux, qui courent à l'estime par la voie des sens, au lieu de suivre celle que la raison et la religion leur indiquent. Aussi plus notre esprit se détache du sensible pour s'adonner à la contemplation des choses sublimes et divines, plus il se rapproche de la véritable gloire, qui est cette béatitude dont jouissent les bienheureux. De-là cette maxime religieuse, qu-il n'appartient qu'aux bienheureux de jouir de la vraie gloire, de la

gloire éternelle, de cette gloire que dieu à preparée à ses élus,

Ainsi il n'y a d'actions véritablement glorieuses, que celles qui ont la moralité pour principe et la perfection pour objet, et qui, par leur sublimité, élévent l'homme au dessus de lui-même.

Il résulte de ce qui vient de précéder, que l'amour de la gloire ne peut germer que dans ces ames grandes, nobles et généreuses, qui, par un mouvement spontanée autant qu'efficace, sont capables de s'élever jusqu'à la source de cette béatitude éternelle qui constitue le souverain bien, et qui donne origine à toutes les vertus humaines.

D'après ces réflexions, on se persuadera aisément que l'amour de la gloire est de tous les sentimens de l'être intelligent, celui qui preuve le plus sa bonté originelle.

Fin della Seconde partie.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE
DES CAPITRES.

PREMIÈRE PARTIE.

SECONDE PARTIE

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

005653248

Digitized by Google

